

中国人文社会科学期刊AMI综合评价(A刊)扩展期刊  
RCCSE中国核心学术期刊  
《中国学术期刊影响因子年报》统计源期刊  
河南省一级期刊

ISSN 2095-5669

# 中原文化研究

The Central Plains Culture Research



Academic Journal for Cultural Research

3

2025(双月刊)

第13卷 总第75期





## 中原文化研究

The Central Plains Culture Research

### 本期学人

**朱承** 1977年生，安徽安庆人，哲学博士，现为华东师范大学哲学系主任、教授，教育部人文社会科学重点研究基地华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员；兼任中国哲学史学会副秘书长、上海市儒学研究会副会长、《中国哲学史》副主编、浙江大学马一浮书院兼职教授、同济大学经学研究院兼职研究员、中华孔子学会理事等，曾入选国家级青年人才计划。主要从事中国哲学、政治哲学的教学与研究。出版有《礼乐文明与生活政治》《信念与教化：阳明后学的政治哲学》《儒家的如何是好》《治心与治世：王阳明哲学的政治向度》等著作，在《中国社会科学》《哲学研究》《哲学动态》等学术期刊上发表论文一百余篇，主持教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“人类命运共同体的中国传统价值观基础研究”、国家社会科学基金项目“儒家公共性思想脉络及其体系研究”“《礼记》与儒家政治哲学范式研究”等多项课题，曾获教育部人文社会科学优秀成果二等奖、青年奖以及上海市哲学社会科学优秀成果二等奖、上海市育才奖、上海市级教学竞赛二等奖等。



# 中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2025年第3期(第13卷,总第75期)

2013年2月创刊(双月刊)

## 学术顾问 (按姓氏笔画排序)

王中江 刘庆柱 刘跃进 孙 荪 李伯谦  
张岂之 袁行霈 郭齐勇 葛剑雄

## 编辑委员会

主 任 王承哲

委 员 (按姓氏笔画排序)

王承哲 王玲杰 闫德亮 杜 勇  
李 娟 李振宏 张国硕 张宝明  
张新斌 郭 杰 程民生

主 编 郭 杰

主管单位 河南省社会科学院

主办单位 河南省社会科学院

# 中原文化研究

2013年2月创刊(双月刊)

## 目 录

### ·文明探源·

- 试论甲骨文“城郭”字形之创制年代 ..... 朱彦民/5  
先秦都城城郭形态的出现及演进 ..... 徐昭峰 王凯凯/15

### ·思想文化·

- 六朝玄谈与孟子之学重振 ..... 严耀中/24  
魏晋玄学的“自然共同体”旨趣 ..... 朱 承/34

### ·中原论坛·

- 《水经注》蓟县故城位置研究 ..... 陈喜波/42  
漕政视域下清代领运军丁身份递嬗与运役承继 ..... 沈胜群/50

### ·当代文化·

- 重塑主体性:春节习俗的跨媒介传播 ..... 卫才华 方 洁/59  
论非物质文化遗产数字化保护中的文化属性 ..... 姜新生/67

### ·宋文化研究·

- 论宋代地方政府对民间经营者的保护与救助 ..... 王晓龙/75

主管主办 河南省社会科学院

主 编 郭 杰

编辑出版 《中原文化研究》编辑部

地 址 河南省郑州市郑东新区恭秀路16号

邮 编 451464

电 话 0371-63811779(传真) 63873548

投稿邮箱 zywhyj@126.com

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2025年6月15日

## 目 录

论宋代地方州军的城墙修筑..... 程 涛/85

### ·文学与文化·

孔颖达以“象”论诗及其诗学史意义..... 郑 伟/94

张耒领任官观官期间的陈州书写 ..... 张振谦/102

### ·文献研究·

#### 中国古典学研究专题

出土文献所见商周继嗣制度新论 ..... 黄国辉/112

出土简牍所见西汉“别治”政区考辨 ..... 赵海龙/120

·本刊声明· 为适应我国信息化建设需要,扩大本刊及作者知识信息交流渠道,本刊已被国家哲学社会科学学术期刊数据库、中国学术期刊网络出版总库及CNKI系列数据库、北京万方数据股份有限公司及万方数据电子出版社、中文科技期刊数据库及维普网、超星期刊域出版平台等收录,作者文章著作权使用费与本刊稿费一次性给付;另外,本刊微信公众号对本刊所刊载文章进行推送。如您不同意大作在以上数据库中被收录,或不同意在本刊微信公众号中被推送,请向本刊声明,本刊将做适当处理。

【期刊基本参数】CN 41-1426/C \* 2013 \* b \* A4 \* 128 \* zh \* P \* ¥ 10.00 \* 3000 \* 14 \* 2025-06

国内订阅 全国各地邮局  
国内发行 河南省邮政发行局  
邮发代号 36-15  
发行范围 国内外公开发行

国外总发行 中国国际图书贸易集团有限公司  
国外发行代号 BM9031  
国际标准连续出版物号 ISSN 2095-5669  
国内统一连续出版物号 CN 41-1426/C  
定 价 10.00元

# The Central Plains Culture Research

No. 3, 2025

---

## Main Contents

Discussion on the Creation Time of the Oracle Bone Script Character for “City” .....	Zhu Yanmin/5
A Study on the Emergence and Evolution of Capital City in the Pre-Qin Period .....	Xu Zhaofeng and Wang Kaikai/15
Metaphysical Discourse in the Six Dynasties and the Revival of Mencius’ Teachings .....	Yan Yaozhong/24
The Natural Community Theme in Metaphysics in Wei and Jin Dynasties .....	Zhu Cheng/34
Study on the Location of the Former City of Jixian in <i>Shuijingzhu</i> .....	Chen Xibo/42
The Identity Evolution and Labor Change of the Grain Transport Soldiers in the Qing Dynasty from the Perspective of Grain Administration .....	Shen Shengqun/50
The Reconstruction of Subjectivity: the Cross-media Communication of Spring Festival Customs .....	Wei Caihua and Fang Jie/59
On the Cultural Attributes in the Digital Protection of Intangible Cultural Heritage .....	Jiang Xinsheng/67
On the Protection and Relief of Local Government to Private Operators in the Song Dynasty .....	Wang Xiaolong/75
On the Construction of City Walls of Local States in the Song Dynasty .....	Cheng Tao/85
Kong Yingda’s Theory of Poetry Based on “Image” and Its Historical Significance in Poetics ...	Zheng Wei/94
Zhang Lei’s Writings on Chenzhou During His Tenure as Temple Official .....	Zhang Zhenqian/102
Revisiting Shang and Zhou Succession Practices Based on Unearthed Documents.....	Huang Guohui/112
A Study on the Western Han Dynasty’s “Biezhi” Political Regions Based on Excavated Bamboo Slips .....	Zhao Hailong/120



# 试论甲骨文“城郭”字形之创制年代\*

## ——中华文明起源标准的另一种探索

朱彦民

**摘要:**殷墟甲骨文突然出现在商代晚期的王室占卜记录中,明显比较突兀,所以关于甲骨文的前身与祖型,一直是学术界追溯的对象和探讨的目标。考古学的进步和大量出土的实物资料,为这一文字探源工作提供了珍贵信息。本文选择代表文明起源标志之一的“城市”为线索,将甲骨文中“城郭”字形,与考古发现的早期城郭形态进行比勘对照,认为甲骨文“城郭”类文字,创制于黄河流域城邑大多呈方形的龙山文化时期。这为文明起源标准的研究,提供了另一种探索的路径。

**关键词:**甲骨文;城郭;创制年代;龙山文化

**中图分类号:**K21;K877

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)03-0005-10

成熟且成系统的甲骨文突然出现在商代晚期,委实有些突兀。在此之前,应该有一个漫长的文字起源和早期发展阶段,这是学界共识。于是,由甲骨文上溯汉字起源及其早期发展,就成了古文字学、历史学和考古学界普遍关注的研究课题。

### 一、早于殷墟甲骨文的商代文字发现

在早商二里冈文化时期和郑州商城时期,其实就已经有了甲骨文的前身和祖型。郑州二里冈期商代早期遗址发现有5片甲骨刻辞,其上所刻之字与殷墟甲骨文基本一致,当属于同一文字系统。

第一片是刻字牛肋骨,发现于1953年4月,是配合位于郑州二里冈的黄河水利委员会的建设时发现的。牛肋骨略呈圆弧形,在其鼓起的

弧面上,刻有10个字<sup>①</sup>:“……又土羊,乙丑贞,从,受……七月。”<sup>②</sup>第二片发现于1953年9月,同样是在二里冈工地。该字骨呈扁圆形,为牛肱骨的关节部分,凸起的一面刻有一“出”字<sup>③</sup>。第三片发现于1954年4月,仍出土于郑州二里冈。这是一条有小孔的薄骨片,上端刻有一字,但文字难以辨识<sup>④</sup>。第四片发现于1989年秋,出土于郑州商城内河南省水利第一工程局的发掘现场。这是一件两端被锯过的动物肢骨,近一端正面有两个刻画文字,两字作“彡”状,刻痕较浅,转折处无棱角,刀锋不甚明显,从两字的结构来看,确是有意刻画而成<sup>⑤</sup>。这两个刻画文字与殷墟发现的成熟甲骨文在字形结构上非常相似,据王宇信鉴定考释,此二字可释为“玉弜”<sup>⑥</sup>。该字骨发现于二里冈上层时期的地层中,其时代应为二里冈上层。第五片发现于1990年夏,考古人员在郑州商城内的郑州电力学校清理J3外

收稿日期:2024-12-08

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中华文明起源重大历史问题研究”(23&ZD267)。

作者简介:朱彦民,男,南开大学历史学院教授、博士生导师(天津 300350),主要从事甲骨学、殷商史、先秦社会生活史、书法史研究。

侧的夯土坑H10时,在填土中发现一片刻有文字的残骨片。该骨片呈不规则形状,正面光滑,背面凹凸不平,正面上部中间部位发现有两个刻画文字,作“𠄎”状,与河南省水利第一工程局工地发现的字骨非常相像,同样刻痕较浅,转折处刀锋不甚明显,甚至有一个字是完全相同的。两个工地仅相距数百米<sup>⑦</sup>,因此这两片刻画方法和内容均类似的骨片很可能有密切关联。

上述这些刻辞骨片,只是早于殷墟甲骨文的郑州地区的早商甲骨文字信息。此时的文字材料不仅限于甲骨文字,非甲骨文字资料和其他地区的早于殷墟甲骨文的文字材料,比如商代早期的金文、陶文、玉石文字等也发现有不少,甚至可能还有文献中提及的目前尚未发现的简册文字。只是这些早期文字材料,比较分散而且碎片化,并不像殷墟甲骨文那样出土集中、频繁且有系统<sup>⑧</sup>。

由此可知,甲骨文并非殷墟时期才开始出现,在此之前,应该有一个漫长的起源、发展和使用时期。那么,中国汉字的源头,究竟能够追溯到什么时代呢?

## 二、对于夏代及其以前文字的探索

尽管在考古发现中,有早于殷墟甲骨文的早期文字零散发现,但在考释或者描述中国早期文字材料(陶器、玉器刻画符号或文字)时,我国著名古文字学家如于省吾、唐兰、饶宗颐、李学勤、裘锡圭等人,往往都是将这些文字符号与殷墟甲骨文的某些字形进行比照,认为应该是甲骨文中的某字<sup>⑨</sup>。当然,这是因为甲骨文是我国目前最早的系统文字,只能拿它作为一个参照系来观察和考释早期文字。

文字本身的功能就是记录过往,传播思想,保存古人的智慧,所以从较早的文字记载中去发现探索更早时代的社会文化,不仅是可取的,而且也是可行的。

### (一)考古学文化中的夏代文字信息

关于夏代有无文字,学术界颇有争论。《尚书·多士》云:“惟殷先人,有册有典。”<sup>[1]</sup>即殷人的祖先率先发明了文字,并且有了典册文献。与有了甲骨文的商族相比,夏族也许不是文字

的发明者,所以整个夏代使用文字可能并不普遍。据王玉哲研究,群经诸子所引《夏书》以及《禹贡》《甘誓》绝不是周以前的作品,明代所传“大禹岫嵎碑”,宋人所传的所谓夏雕戈、夏带钩,其上的铭文刻辞,也不是夏代文字,夏代当时还没有文字<sup>⑩</sup>。徐中舒等人也同意这一看法,即周代的文字系统基本同于殷商文字,很可能是从商人那里学来的<sup>⑪</sup>。

随着夏代考古工作的进展,考古学家根据考古的重要发现对夏代是否存在文字做出了与上述意见不同的判断。在属于夏代文化的偃师二里头遗址中,考古工作者发现有一些陶器刻画符号,这些符号有20多种,大多数分布于大口尊等陶器的口沿内部。这些刻符中,有的从结构和形态看已经与后来的甲骨文比较接近,似乎隶属于同一系统,因此,有学者就认为这些陶器刻符“应该就是当时的文字”<sup>⑫</sup>。如1960年在偃师二里头文化晚期第三段的一个灰坑中,考古人员发现了一个刻字黑陶纺轮,其上所刻之字的字形与甲骨文中的“𠄎”字比较相似,所以邹衡认为商朝的文字同夏文字是一脉相承的,基本上属于一个系统<sup>⑬</sup>。“二里头文化第三、四期的陶器上出现了多种样式的刻划符号,其中有的应该就是文字。这些文字目前尚未认识,有个别的字,颇似甲骨文,例如𠄎或即‘𠄎’字。我们认为,这种早于甲骨文的文字,应该是目前我国发现最早的一种文字。”<sup>[2]</sup>二里头遗址之外,也发现有零星的隶属于夏代的文字。如1981年考古工作者在河南登封王城岗遗址发现了一件刻字陶器。该器物为泥质磨光黑陶平底器残片,其外底上刻有一个“𠄎”字,字形像两手相对各持一棒之形<sup>⑭</sup>。该字字形与甲骨文、金文中的“共”字字形非常接近,可能是代表器物所属者氏族的徽号。出土刻符陶器的王城岗三期相当于夏代初年,李先登据此认为,夏代已经有了文字<sup>⑮</sup>。只是这些有关夏代文字的材料大多是单字孤证,数量极少,且缺乏系统性和关联性,尚不能证明夏代已经广泛使用文字。

对于二里头遗址发现的20多种陶文符号的性质,有学者认为,这些刻符大都在大口尊和卷沿盆的口沿上,是烧成后使用时刻画上的,从字形风格、结构来看,它们与二里冈陶文、小双桥

朱书应该是一系的,不少是可以与甲骨文相对应的,它们是夏代文字无疑<sup>⑩</sup>。夏鼐说到二里头文化时也曾言,“它似乎已有文字制度。发掘中有刻画记号的陶片,都属于晚期。记号已发现的共有24种,有的类似殷墟甲骨文字”,但他也承认,这些刻画记号“都是单个孤立,用意不清楚。这还有待于进一步的探讨”<sup>[3]</sup>。而二里头遗址发掘主持者郑光认为:“其中个别有类似文字的,但因都是单个存在,而且与后来的甲骨文、金文的结构有较大的距离,不易确定其为文字。二里头陶器上的刻划符号不属文字系统,而属某种意义的符号系统。”<sup>[4]</sup>尽管郑光认为二里头遗址发现的刻符只是一种记事符号,远非文字,但他并不否认二里头时期可能存在文字<sup>⑪</sup>。

山西襄汾陶寺遗址是已经进入夏代纪年的龙山文化遗存,所以学界也多将其与二里头遗址、东下冯遗址一样看作夏代的遗迹。1984年在陶寺遗址一座晚期灰坑中发现了有朱书的陶扁壶,壶身书写两个朱书符号“𠄎𠄎”,李健民认为其中之一为“文”字,很可能与夏禹之名“文命”有关<sup>⑫</sup>。而罗琨释其中两字为“易文”即“明文”,将其看作是一篇完整的文献,并与《尚书·尧典》类比,认为两字和一个符号(界划)记述了尧的功绩<sup>⑬</sup>。张政烺认为扁壶朱书“文”字与大汶口文化陶文和殷墟甲骨文是同一个文字系统,张光直则认为扁壶背面的那两个刻画符号倒过来看可能是“祖丁”二字<sup>⑭</sup>。

不过,夏代发现的符号中除“羌”“共”“文”等与甲骨文、金文中的字形相似外,其他符号均尚不能与后世文字相类比。由于这些符号仍与其他地区龙山时代陶器刻画符号一样,孤立存在且不成系统,所以这些符号是不是文字,尚有争议。

## (二)甲骨文中关于夏代存在文字的佐证

尽管在二里头文化考古发掘中发现一些与文字有关的刻画符号,但是目前还没有多少考古学证据可以说明,夏代已经有大量使用文字的现象。所以现有的最早成系统的殷墟甲骨文,依然是考察夏代有无文字的重要资料。

就殷墟甲骨文而言,其承载的历史信息包括两个方面:其一,甲骨卜辞所记录的过往历史信息;其二,甲骨文字形尤其是其中属于象形字

的名词字所保留的古代名物的造型信息。

第一个方面,甲骨卜辞记载的历史信息,尤其是商代之前夏代的历史信息,是我们追溯商代之前夏代文字发展演变的有力证据。

比如甲骨卜辞中有“杞侯”(《合集》<sup>⑮</sup>13890)、“曾”(《合集》5504、5512)、“土方”(《合集》559、6057、6354、6833、6443)等国族之名,这些都是夏代后裔的封国或商时被商王分封的诸侯,一直保留到周代还继续封侯。甲骨文中还有一些原来就属于夏王朝的诸侯国,如“六”(《合集》8091、9185、9186)、“戈”(《合集》8397、8984、29379)、“雇”(《合集》13925、24347、36487)等,商代夏后归顺商朝,保留着自己的封号与国族<sup>⑯</sup>。

甲骨文中多见“西邑”(《合集》7863、7864、7865、9631)。结合传世文献《礼记·缙衣》《尚书·太甲》及出土文献《清华简·尹诰》《清华简·尹至》中的“西邑夏”“西邑”等考证,李学勤认为,甲骨文“西邑”就是夏朝<sup>⑰</sup>。蔡哲茂认为“西邑”最早应该就是夏代都邑,在甲骨文中作为祭祀对象,是夏王朝先王亡灵的代称<sup>⑱</sup>。蔡运章则认为,甲骨文中的“西邑”是具体的祖先神,即夏代的开国君主大禹<sup>⑲</sup>。不管“西邑”究竟所指为何,它保留了夏代的历史信息则是无可置疑的。

甲骨文中大量祭祀卜辞,其中被祭祀对象多为商人的祖先神和先公先王,这些祖先神和先公先王的名讳,均可与传世文献《史记·殷本纪》互相印证<sup>⑳</sup>。其中商汤之前的先公如高祖“夔”、“王亥”、“王恒”、“上甲微”、“三报”(报乙、报丙、报丁)、“二示”(示壬、示癸)等,已经进入夏代纪年,这些祖先的名讳应该在他们生活的那个年代就已经存在,这也是早于甲骨文时代已有文字的一个辅证。

与商人的祖先神一起被祭祀的商代异姓功臣伊尹,是从夏代进入商代的历史人物。蔡哲茂发现在祭祀卜辞中有伊尹与夏桀元妃妹喜共版合祭的现象,他认为卜辞中与伊尹、黄尹合祭的“蔑”即妹喜,妹喜在夏王朝灭亡后嫁给伊尹,成为伊尹的配偶,始得与伊尹一起受到商王朝的历代追祀<sup>㉑</sup>。若此说准确,则又是一个证明夏代文字存在的甲骨文证据。

此外,从陈光宇对甲骨文表谱刻辞中的儿氏家族刻辞(见图1)的研究看,由武丁时代的家

族当事人“𠄎”往上追溯十一世到先祖“吹”，每世按三四十年算，“吹”的存在时间也到了公元前1650年左右。和公元前1800年左右的王亥以及公元前2000年左右的夔一样，都进入了夏代纪年的不同年份。因此他认为这些人都是具有历史意义的夏代文字“活化石”<sup>②</sup>。

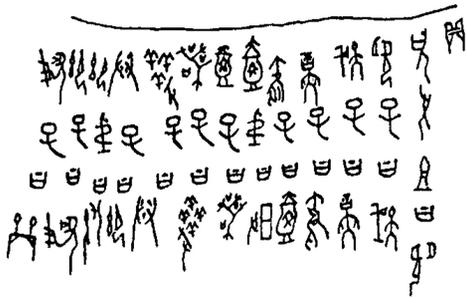


图1 甲骨文中的家谱刻辞(《英藏》<sup>②</sup>2674)

### (三) 甲骨文中的“夏”字考释与解读

甲骨文中究竟有没有夏代的“夏”字，也是多年来学者们争论的问题。甲骨文中有多、彡、彡等像猴子一样的象形字，王国维释为商人最早的祖先“夔”，即帝喾、帝俊<sup>③</sup>。但陈梦家释读字形彡可能为“夏”<sup>④</sup>；徐锡台<sup>⑤</sup>、詹鄞鑫、葛英会均持此论，释“夔”为“夏”。詹鄞鑫认为：“‘夏’字的形体像人而突出其手舞足蹈的形象，其造字本义正是乐舞的意思。”<sup>[5]</sup>葛英会考证甲骨卜辞中祭祀对象“夔”即“夏”字，字形像人吟唱踏歌的优雅之态，亦即古雅字，这个与殷人高祖并卜并祭的大神祇，就是夏后氏大禹<sup>⑥</sup>。

此外，也有学者将甲骨文中其他字形释读为“夏”。比如唐兰考释甲骨文彡字为“夏”<sup>⑦</sup>。夏绿将“屯”(误为“牙”)字释为春夏秋冬之“夏”<sup>⑧</sup>。曹定云将“曾”释为“夔”的一个字形彡(《合集》8984)，训读为“夏”，卜辞中“雀氏夏”，是夏人在商代被奴役的占卜记录<sup>⑨</sup>。

不管哪个字是“夏”字，学者们都坚信甲骨文中应该有表示前朝名字的“夏”字。

### (四) 夏代及其以前文字存在的考古学考察

第二个方面，即甲骨文字形中属于象形字的名词字所保留的古代名物的造型，其时代的延续性为探索这些文字的形成年代，提供了宝贵信息。

甲骨文中属于名词字之字形，大都属于象形字。这些字形的创制，绝不是在商代甚至晚

商时期。鉴于早期社会发展缓慢，创新能力差，几乎所有名物都有漫长的使用过程，更新迟缓，所以这些象形名词字就有了惯有的长时段延滞状态。因此，甲骨文中的名物字应当都产生于殷墟时代之前，或者早于商代，甚至超越了夏代的纪年。

在这方面，已有学者尤其是一些考古学家在有意识地进行探索与考察。比如甲骨文“爵”字字形作深腹、长流、无柱、束腰、平底的爵的实物形象，这种形制的爵显然是二里头文化或至迟是早商文化的爵，商代晚期已经不见这种造型的青铜爵，由此推测此字可能在二里头时期就已经创制出来<sup>⑩</sup>。刘一曼根据甲骨文“爵”字字形，推测“爵”字可能在二里头时期就被创造出来了<sup>⑪</sup>。袁广阔则依据晚商族徽文字中部分象形“器物字”，比如爵、钺、尊、爵、豆、觚、盃、鬲、甗、鼓形壶、玉器牙璋等字，其在字形上明显有二里头文化同类器物的造型特征，推测在二里头时期已经进入了这些文字的创造和使用时代<sup>⑫</sup>。

还有一些学者，将史前时期的考古器物形制，与甲骨文中表示器物的名词字进行比照联系，对于这类器物文字的创制年代追溯得更远。比如李济就曾发现，甲骨文中的“鬲”字或从“鬲”之字，其字形在甲骨文同时代的小屯鬲形器中找不到标本，反而在早期的标本里找到了相关样品<sup>⑬</sup>。刘渊临据此考察考古发现的鬲形器发展演变趋势，在河南龙山文化庙底沟遗址中发现了符合甲骨文“鬲”字形的两件鬲形器。由此推测，这些“鬲”字应当产生在庙底沟龙山文化时代而沿用至殷商时代<sup>⑭</sup>。这样的研究，委实开启了由考古学考察文字起源的一个新路径。

苏秉琦将史前陶器造型结合甲骨文进行解读也是这样一个典型。苏秉琦说：“象形字的创造者只能是模仿他们亲眼看到、生活中实际使用的器物形态。因此，甲骨文实物虽出自晚商代人们之手，它们却为我们留下中国文字初创时期的物证。”<sup>[6]</sup>苏秉琦认为甲骨文中一些器物象形字是新石器时代仰韶文化小口尖底瓶末期单唇、宽肩、亚腰的形状。“甲骨文中有两个容器形象，一是‘酉’，一是‘丙’。……这两个字的起源可追溯到五千年前，而且尖底瓶(或称‘酉瓶’)和鬲(鬲)也都不只是生活用品，而可能同

祭祀的神器有关。所以是文化融合产生的文明火花。”<sup>[7]</sup>

近年来王晖根据考古发现的实物资料,解读甲骨文中“酉”“鬲”“宫”等字,对这些文字的创制时代进行了探索,也是这样一个研究的赅续。王晖认为,甲骨文“酉”字及从“酉”众字反映的时代是仰韶文化晚期。“丙”及以“丙”为部件构成的字应是仰韶文化晚期之前形成的,其出现时代应在距今5000年之前。甲骨文中不同的“鬲”形字其实是对从庙底沟二期到殷墟小屯时期“鬲”形器物的写实,早的已经到了庙底沟二期和龙山时期,晚的到殷墟时期。甲骨文“宫”及“吕”“𡩉”等字的出现应是具备了两个房间居住建筑的龙山文化时代,至少不可能晚于龙山文化<sup>⑧</sup>。

虽然上述学者仅是对个别类组甲骨文字的创制时代进行了追溯,但一叶知秋,这将对文字起源这样一个重要的学术研究课题,产生推动作用和启发意义。

### 三、上溯甲骨文“城郭”字形的创制年代

受上述前贤时俊对甲骨文中某类器物名词字产生时代探索的启发,在此我们从甲骨文中与城市相关的一些字的字形出发,结合考古发现的实物形状比勘对照,来判断这些字的创制时间,将文字与城市相结合,以期对文明探源工程的进一步深入研究,提供一条新的可行性线索。

#### (一)城市的出现是文明起源的标准之一

回顾中外学者关于世界古代文明起源标准的研究,不管是“三标准”“四标准”“六因素”,还是“十项标准”,虽然各家对这些标准的认识和表述略有差别,但大同小异,概括起来主要就是四项:1.文字的使用;2.城市的出现;3.青铜器的冶铸;4.有礼仪性宗教建筑<sup>⑨</sup>。“综观世界文明的发生发展史,我们发现文字、城市、复杂的礼仪中心、青铜铸造等确是构成一个文明的最基本标志。”<sup>[8]</sup>

而近年国家组织发起并实施的“中华文明探源工程”,则强调了中国古代文明的独特性和延续性,从而制定了具有中国特色的中华文明起源三项标准:生产发展,人口增加,出现城市;

社会分工和社会分化不断加剧,出现阶级;权力不断强化,出现王权和国家<sup>⑩</sup>。

不管是原来传统的标准,还是现在新的方案,“城市”一项,均是目前中外学术界认可的文明起源标准之一。

#### (二)甲骨文、金文中的“城郭”字形

甲骨文中有这样一组字:𡩉(《合集》553、13515、30198)、𡩊(《合集》3417、13514正甲、13516)、𡩋(《合集》13514正乙)、𡩌(《前编》<sup>⑪</sup>8·10·1)、𡩍(《京都》<sup>⑫</sup>3241)。𡩉字有学者释为“郭”字,也有学者释为“庸”(墉)字<sup>⑬</sup>。盖“郭”上古音见母阳部入声铎部字,“庸”上古音喻母东部,东、阳旁转,故“郭”“庸”二字同源音近义同<sup>⑭</sup>。《说文·臺部》:“𡩉,度也,民所度居也。从回,象城臺之重,两亭相对也。或但从口。”段玉裁注:“城臺字今作郭,郭行而臺废矣。”<sup>[9]</sup><sup>403</sup>又《说文·土部》“墉”字下云:“墉,城垣也。从土,庸声。𡩉,古文墉。”段玉裁注:“古文墉者,盖古读如庸,秦以后读如郭。”<sup>[9]</sup><sup>1196</sup>因为古代城郭主要是用土夯筑而成,所以《说文·土部》中“垣”“堵”“城”等与城郭相关诸字之籀文都从臺,而小篆则都改成从土。

《释名·释宫室》载:“郭,廓也,廓落在城外也。”<sup>[10]</sup>《礼记·礼运》曰:“城郭沟池以为固,礼义以为纪。”孔颖达疏:“城,内城;郭,外也。”<sup>[11]</sup>所以说“郭”“墉”“庸”三字义同。《诗经·大雅·皇矣》:“与尔临冲,以伐崇墉。”毛传:“墉,城也。”<sup>[12]</sup><sup>1123</sup>《诗经·大雅·嵩高》:“因是谢人,以作尔庸。”毛传:“庸,城也。”<sup>[12]</sup><sup>1221</sup>所以说,“臺”(郭、墉)就是城郭之义。

以上所列城郭字的各种形体正是古代城垣的象形字。𡩉是“臺”(郭、墉)本字,𡩊、𡩋、𡩌则是其省略之简体。其中“口”是四围城墙之形,即“民所度居”之处。甲骨文“𠄎”字(即方圆之方本字)作“口”(《合集》20354),李学勤即读为“城”<sup>⑮</sup>。甲骨文中的“口”作为偏旁使用时,绝大多数都表示“城邑”或“区域”,故黄天树认为“口”就是“城”的表意初文<sup>⑯</sup>。“口”的上下或四周所从的“𡩐”或“𡩑”诸形,当是城墙上面建筑的门楼,四亭相对或者二亭相对。那么,“臺”字字形确为古代方形城郭有四个或减省为两个城门上望亭观阙(即城门楼)两两相对的形象字<sup>⑰</sup>。

“臺”字的金文写法,分别为 (宁臺甗《铭图》<sup>3137</sup>)、 (臺辛鼎《铭图》450)、 (臺戈《铭图》16124)、 (毛公鼎《铭图》2518)、 (国差簠《铭图》19256)、 (昶伯臺盘《铭图》14460)等,虽然笔法有变,但字形结构依然延续甲骨文的写法,也有全写和简形之别,之后中间城围的“口”变成了双道城围的“回”。一直到秦汉小篆时期,《说文》“墉”古文形体、“臺”小篆形体,也都依然保留了甲骨文该字的基本结构(见图2)。所以此“臺”(郭、墉)字容易辨识,也成了学界考证此字形形成共识的原因。



### (三) 甲骨文、金文“城郭”字形体为方形城郭

在甲骨文、金文中,为何“臺”字作全形的少而多作简形呢?恐怕也不是繁体与简体的关系。唐兰认为:“由于中国文字后来主要是直行,不适宜于横处太阔,所以把两边的城楼省去不画,只有上下两座楼就变为臺字。”<sup>[13]</sup>其实,这与甲骨文中一些表示动物形体的字形,多作侧立腾空状,而不是按照实际情况头朝前尾巴朝后四条腿着地,都是出于同样的原因。这是因为,商代的主流文字书写也是简册,正像大家所熟知的战国楚简一样,竹简狭长,不宜书写左右结构形体宽博之字,所以就都做了这样的省改,横宽的字变为竖高,由方形和横体变为纵向竖长字形<sup>⑤</sup>。甲骨文、金文的文字书写,受当时主流书写简册形式的影响,也就保留了这样一种文字构形特点。

因为甲骨文主要是依靠青铜刀或碧玉刀刻在龟甲兽骨上的刀笔文字,一些圆转弯曲的笔画不大容易表现,所以往往就刻成了容易成形的方形,比如本义为太阳的“日”字,甲骨文作 (《合集》6)、 (《合集》22069)等形,圆形之物刻成了方形。那么,甲骨文“臺”(img alt="甲骨文臺字一" data-bbox="170 775 190 795"/>、img alt="甲骨文臺字二" data-bbox="200 775 220 795"/>、img alt="甲骨文臺字三" data-bbox="230 775 250 795"/>)中间的“口”刻成方形,会不会也是便于契刻的缘故,而该字所象之城郭本来是圆形的呢?我们认为,甲骨文“臺”和“日”字不同。如果单看甲骨文字形,“臺”之从“口”,确实是用刀刻直画方折的。不过此字在大致同时期的金文中,也作方形而不是圆转之形。比如“宁臺”铭铜甗、“臺”铭铜戈

中“臺”字,分别作、 (见图3)。而金文是铸造之前用毛笔书写的,也可以加工修饰,与甲骨文刻写不一样,它不必把非方折形之物故意铸造成方折笔画。正如张光远主张的,在商代文字中,金文为主流的正体字,而甲骨文则是简化的俗体字<sup>⑥</sup>。相比而言,商代的金文表现的是更浓的象形意味,甲骨文则简化得多。既然早期金文中“臺”字中的“口”就作方形的城围形状,那么,该字所象形的古代城郭形制必定也就是方形的了,甲骨文“臺”(img alt="甲骨文臺字一" data-bbox="605 285 625 305"/>、img alt="甲骨文臺字二" data-bbox="635 285 655 305"/>、img alt="甲骨文臺字三" data-bbox="665 285 685 305/>)所表现的方形城郭状态,当是对历史的继承。

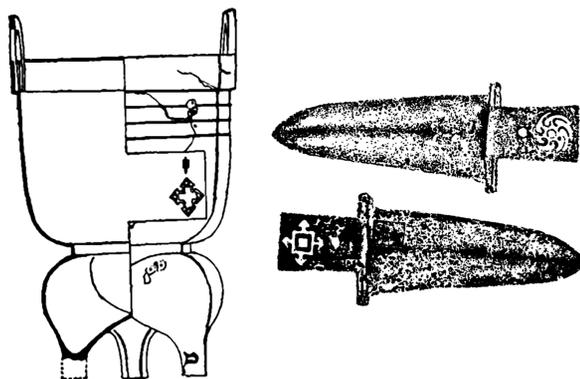


图3 “宁臺”铭铜甗(《铭图》3137)、“臺”铭铜戈(《铭图》16124)

### (四) 甲骨卜辞中的建城辞例

甲骨卜辞中常有与“臺”相关的辞例,多与城邑或建城有关。比如:

- (1) 癸酉卜, 設贞: 令多奠庇尔臺?(《合集》6943)
- (2) 辛卯卜, 設贞: 基方缶乍(作)臺, 不崇弗咎?(《合集》13514 正)
- (3) □丑卜, 宾贞: 句臺于丁? 己酉卜, 贞: 句臺于丁, 不? 二月。癸丑卜, 宾贞: 于雀臺?(《合集》13515)
- (4) 辛酉卜……帚(妇)旃……臺……(《合集》13516)
- (5) 癸卯卜, 宾贞: 将臺于京?(《合集》13523)
- (6) ……令取臺……?(《合集》20570)
- (7) □未卜, 扶, 令般取臺人?(《合集》20571)
- (8) 乙亥子卜, 丁延于我臺?(《合集》40874)
- (9) 乙丑子卜贞: 子商乎(呼)出臺? 乙丑子卜贞: 余又(有)乎(呼)出臺? 子它乎(呼)出

章? (《京都》3241)

(10) 立邑章商? (《甲释》<sup>⑧</sup>88)

(11) 甲申卜, 我于西, 多以用人? 我于西? 七月。(《库方》<sup>⑨</sup>1507、1562)

“作章”一语, 与甲骨卜辞中常见的“作邑”意思相同, “于雀章”“章于京”“延于我章”“立邑章商”则是指在某地某处(“雀”“京”“我”“商”都是地名)建筑城垣的占卜。对于商王朝而言, 建城作邑当是非常重要的建设工程, 因此才会常见于卜辞。

#### (五) 商代城邑形态与“城郭”字形的远源

由此“章”字形的启发, 学者们往往将这一城郭形态与考古发现的商代几个主要都城如郑州商城、偃师商城、殷墟都城进行比照而观<sup>⑩</sup>。其实, 商代这几个不同时期都城的城郭形态, 都与“章”字形中方形城郭“口”并不吻合, 殷墟都城甚至连城墙都没有。

如果严格从甲骨文字形而论, 后来发现的属于中商文化的洹北商城、属于二里冈时期的焦作府城城址与远在湖北黄陂的盘龙城的城郭形态, 倒是与“章”字原始字形“𠄎”更为契合。尤其是盘龙城方形城郭四围城墙上各有一个城门<sup>⑪</sup>, 推测四个城门上各建一个城门楼, 正是甲骨文“𠄎”字形最好的实体例证。

然而我们知道, 这个时期早已有了文字, 甲骨文“章”(𠄎)字应该不是依照这些城郭形态创制的文字。追溯此字的创制时代, 应该着眼于比商代更早的早期城市形态。在属于夏代纪年的二里头文化中, 也发现了与甲骨文“章”(𠄎)极为近似的刻画符号𠄎(未见编号), 发掘者杜金鹏就将其与甲骨文“章”(𠄎)相比附<sup>⑫</sup>。袁广阔等人也称之为“城墉”符号, 认为此符号或是甲骨文“𠄎”的简体<sup>⑬</sup>。因此推测这个字形, 应该在早于二里头文化的时代就已经出现了。

#### (六) 龙山时代应是甲骨文“城郭”字形的创制年代

当然, 这个时代也不能追溯得太远, 因为新石器时代晚期的仰韶文化时, 有城垣的城邑非常少, 大多数遗址为环壕聚落, 且形制都为近圆形。到龙山文化时期, 才出现了大量城邑建筑, 也颇有一些城郭形制与甲骨文“章”(𠄎)字相仿。

专门研究先秦时期城市的学者们, 也为这

个学术指向提供了学理基础。卢连成指出: “方城实际上脱胎于史前社会原始聚落中的环形壕沟, 城体也是基于军事和防御的方便而呈方形的。”<sup>[14]</sup>许宏认为仰韶时代为“环壕时代”, 即城址或者聚落村寨的形态为环形; 龙山时代“黄河中下游以外的区域也未观察到由圆形转为方正的迹象”<sup>[15]</sup>, 但黄河中下游城址形态却出现由圆形转为方正的迹象<sup>[15]</sup>。赵辉、魏峻也说: “方形几乎是中国历史上城市建设规划上的一个根本思想或原则。但细审各地的情况可知, 城址平面从圆演变为方的线索比较清晰的是中原地区。”<sup>[16]</sup>李鑫在总结龙山文化时期城址形态时同样强调: “形状较为规则的城址主要分布在中原和山东地区。中原地区主要为长方形, 山东地区城址的主要形状则是圆角长方形。形状不规则的城址主要分布在长江流域。”<sup>[17]</sup>由上述诸家观点来看, 黄河流域早期由聚落到城邑的发展, 有从圆形环壕向方形城郭转型的趋势。

由此我们推断, 中原地区龙山文化时期的方形城堡, 应当就是甲骨文“章”(𠄎)字形依照象形的原型。也就是说, 表示城郭本义的“章”(𠄎)字, 发端于龙山文化时期。这个典型的城郭形制面貌, 可以举河南淮阳平粮台城址(正方形)、辉县孟庄城址(近方形)、新密古城寨城址(方形)与山东日照尧王城城址(长方形)为最佳代表。这个时期的方形城郭较为多见, 其中属于长方形(或近似长方形)的城郭遗址, 有河南郟城郝家台、新密新砦龙山城、登封王城岗大城、平顶山蒲城店、温县徐堡、博爱西金城, 山西陶寺早期城址, 安徽固镇垓下城, 山东阳谷王家庄、阳谷景阳冈、阳谷王集、阳谷皇姑冢, 湖北鸡叫城、石家河、阴湘城、马家垌、叶家庙, 浙江余杭良渚, 安徽怀宁孙家城, 四川都江堰芒城、郫县古城、崇州紫竹城等。正方形城郭遗址有河南登封王城岗小城西城、辉县孟庄古城, 山西陶寺中期城址, 山东滕州西康留城址、滕州尤楼城址、临淄田旺城址、邹平丁公城址、日照边线王小城、边线王大城, 湖北应城门板湾城址、安陆王古溜城址等。而圆形和椭圆形的城郭, 极为少见, 只有湖南澧县城头山城是圆形, 山东茌平教场铺城和五莲丹土城、湖北城河和陶家湖城为椭圆形。不规则城址则更为少见, 多分布于

地理条件受到限制的地方,需要依地形而建<sup>⑤</sup>。应该说,龙山时期方形城郭形制代表当时建城筑邑的一种广泛流行的社会风尚,在黄河流域中下游的中原地带更是如此。

尤其是1979年、1980年经过考古发掘的距今已有4500年的属于龙山文化时期的平粮台城址,规划严整、造型方正、中轴对称、布局合理,拥有目前所知中国最早的、完备的城市排水系统,在中原龙山文化几座城址中是时代较早,也是保存最好的城邑,可以说是龙山文化时代城址的代表。因此有学者据此城址判断此地龙山文化已经进入了文明社会状态<sup>⑥</sup>。

就平粮台城址形制而言,它也被称为方城鼻祖<sup>⑦</sup>。城址平面呈正方形,每边城墙长约185米,城内总面积为34000多平方米。西南城角保存最为完整,外角略呈弧形,内角较直。东、南两侧城墙破坏较大。现存城墙顶部宽度为8—10米,推测原来宽度可能在9.8—10.2米之间,底部宽约13米,残高3米多,推测原来高度应不低于6米。如此高大的城墙使得平粮台古城拥有了当时最有效的防御体系。城墙采用版筑和堆筑法建成,即先用小版夯筑宽0.8—0.85米的土墙,然后在其外侧逐层呈斜坡状堆土,夯实,加高到超过墙的高度后,再堆筑出城墙的上部。平粮台城址四面城墙应该各有城门。北城门和南城门已经做了考古发掘。北城门缺口宽2.25米,位于北城墙正中稍偏西处。南城门位于南城墙正中,门道路土宽1.7米,两侧有门卫房的遗存。城门两侧各有一组对称建筑遗址(编号F13、F14),用土坯垒砌,房门相对,推测为城门门卫房<sup>⑧</sup>。由此可以推测,城门上应该还有可供瞭望看守用的城门楼,只是随着岁月的推移,城门楼塌毁而成城门缺口。

虽然我们看不到平粮台古城城门楼的形状,但是可以参考广州发现的汉代仿古明器“陶城府”形状推想其模样:“陶城府一件,全高三五公分,成方形,四壁微向外斜,上长宽四三公分,下长宽三八公分。前后有高门,每门各二扇。上面各立望楼一座,四隅之上有像角楼模样的小亭……”<sup>[18]</sup>如果说,“陶城府”时代比较晚近,那么根据《考工记》复原的理想化的周王朝都城形状(见图4),其参考价值可能更高。

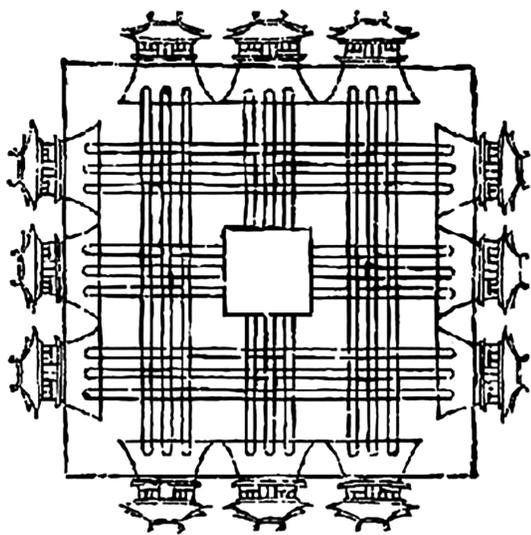


图4 《考工记》中理想化的周都形制<sup>⑨</sup>

因此,虽然我们不敢说甲骨文“臺”(臺)一定是按照平粮台古城形制创制的,但极有可能是依照与此类似的龙山文化时期典型的方形城邑形象,“随体诘屈”而“画成其物”的象形字。也就是说,甲骨文“臺”(臺)字形,保留了进入文明阶段的龙山文化城邑的面貌,也为文明起源标志之一的“城市”留下了一个见证历史的文字“活化石”。

同样地,与“臺”字相关的另一些字,比如本义表示“城”意义的甲骨文“成”字:𠄎(《合集》423)、𠄎(《合集》949)、𠄎(《合集》33349)等,本义表示“国”意义的金文“或”字:𠄎(保卣《铭图》13324)、𠄎(𠄎钟《铭图》15633)、𠄎(何尊《铭图》11819)等,都包含了方形城郭形状的“口”,而且这两个字都在城郭(口)之外,又加上了武器,“成”字从戊(钺,一说从戊)从“口”,“或”字从戈从口,都是用武器保卫城邦的意思,所以这些字的创制时代,既要考虑方形城郭出现的时代,又要考虑青铜武器使用的年代,自然石器时代(包括旧石器时代和新石器时代早期)就会被排除在外,青铜时代的可能性就会更大。而龙山时代正是已进入文明起源的历史时期<sup>⑩</sup>,不仅有了文字的使用,而且也有了城市的建筑,更有了早期青铜器的铸造。这都为这些“城郭”字形创制于龙山时代,创造了条件,提供了证据。当然,“成”(城)、“或”(国)这些字的创制年代考证,可能涉及与文明起源同样重要的早期城邦国家的起源问题,这需要对另外的相关资料进行审视

和深入研究。

#### 注释

①④均见河南省文化局文物工作队、中国科学院考古研究所:《郑州二里冈》,科学出版社1959年版,第37页。②关于这片甲骨文的释读,学界有不同的观点,在此从裴明相。参见裴明相:《略谈郑州商代前期的骨刻文字》,载《全国商史学术讨论会论文集》,《殷都学刊》1985年增刊。③⑩陈梦家:《殷虚卜辞综述》,中华书局1988年版,第27页,第338页。⑤⑦均见宋国定:《1985—1992年郑州商城考古发现综述》,载河南省文物研究所编:《郑州商城考古新发现与研究(1985—1992)》,中州古籍出版社1993年版,第56页。⑥转引自杨育彬:《华夏古代文明的丰碑》,载吕伟达主编:《纪念王懿荣发现甲骨文一百周年论文集》,齐鲁书社2000年版。⑧朱彦民:《商代社会的文化与观念》,南开大学出版社2014年版,第65—68、105—139页。⑨参见于省吾:《关于古文字研究的若干问题》,《文物》1973年2期;唐兰:《关于江西吴城文化遗址与文字的初步探索》,《文物》1975年第7期等。⑩王玉哲:《夏文化研究中的几个问题》,载中国先秦史学会编:《夏史论丛》,齐鲁书社1985年版。⑪徐中舒、唐嘉弘:《关于夏代文字的问题》,载《夏史论丛》。⑫北京大学历史系考古教研室商周组编:《商周考古》,文物出版社1979年版,第21页。⑬邹衡:《试论夏文化》,载《夏商周考古学论文集》,文物出版社1980年版,第173页。⑭河南省文物研究所等:《登封王城岗与阳城》,文物出版社1992年版,第78页。⑮李先登:《试论中国文字之起源》,《天津师大学报(社会科学版)》1985年第4期。⑯⑰杜金鹏:《关于二里头文化的刻画符号与文字问题》,《中国书法》2001年第2期。⑱白云翔、顾智界整理:《中国文明起源座谈纪要》,《考古》1989年第12期。⑲李健民:《陶寺遗址出土的朱书“文”字扁壶》,《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》第1期,2001年1月。⑳罗琨:《陶寺陶文考释》,《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》第2期,2002年1月。㉑高炜:《陶寺出土文书二三事》,《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》第3期,2003年1月。㉒郭沫若主编:《甲骨文合集》,中华书局1978—1982年出版。文中该书均简称为《合集》,所引卜辞以所在甲骨编号标注。文中所引卜辞释文,均为综合各家观点后,作者自己的观点。㉓杨升南:《商代甲骨文所见夏代诸侯》,《四川文物》2014年第3期。㉔《李学勤:确定了!甲骨文上的“西邑”,就是夏朝》,搜狐网,2019年2月26日, [https://www.sohu.com/a/297616648\\_523187](https://www.sohu.com/a/297616648_523187)。㉕蔡哲茂:《夏王朝存在新证——说殷卜辞的“西邑”》,《中国文化》2016年第6期。㉖蔡

运章:《清华简“西邑夏”与甲骨文“西邑”》,《洛阳日报》2020年12月16日。㉗③⑩王国维:《殷卜辞中所见先公先王考》,《殷卜辞中所见先公先王续考》,载《观堂集林》卷九,中华书局1959年版。㉘蔡哲茂:《殷卜辞“伊尹舅示”考——兼论它示》,《“中研院”历史语言研究所集刊》第58本第4分,1987年版。㉙陈光宇:《从甲骨文推测汉字起源与发展的模式》,“道客巴巴”,2017年3月20日, <https://www.doc88.com/p-801960217054.html>。㉚李学勤、齐文心、[美]艾兰:《英国所藏甲骨集》下编下册,中华书局1992年版,第398页。文中简称《英藏》。㉛徐锡台:《殷墟卜辞中“𠄎”字考》,《人文杂志》1984年第5期。㉜葛英会:《夏字形义考》,《中国历史文物》2009年第1期。㉝唐兰:《殷虚文字记》,中华书局1981年版,第44页。㉞夏渌:《释甲骨文春夏秋冬——商代必知四季说》,《武汉大学学报(社会科学版)》1985年第5期。㉟曹定云:《古文“夏”字考——夏朝存在的文字见证》,《中原文物》1995年第3期。㊱中国社会科学院考古研究所:《中国考古学:夏商卷》,中国社会科学出版社2003年版,第125页。㊲刘一曼:《考古学与甲骨文的释读》,《殷都学刊》2019年第1期。㊳袁广阔:《观迹定书·考古学视野下夏商文字的传承与发展》,《光明日报》2021年5月12日;《甄器尚象:夏代文明之光——二里头遗址陶器中的夏文化信息》,《光明日报》2023年7月26日。㊴④④刘渊临:《甲骨文中的“鬲”与“甗”》第捌节“附论中国文字的起源”,《“中研院”历史语言研究所集刊》第43本第4分,1971年版。㊵王晖:《从甲骨金文与考古资料的比较看汉字起源时代——并论良渚文化组类陶文与汉字的起源》,《考古学报》2013年第3期。㊶白云翔、顾智界整理:《中国文明起源座谈纪要》,《考古》1989年第12期;白云翔、顾智界:《中国文明起源研讨会纪要》,《考古》1992年第6期。㊷王巍、赵辉:《“中华文明探源工程”及其主要收获》,《中国史研究》2022年第4期。㊸罗振玉:《殷虚书契前编》,日本京都东山学社1932年版。文中简称《前编》,所引甲骨以编号标注。㊹[日]贝冢茂树:《京都大学人文科学研究所所藏甲骨文字》,京都大学人文科学研究所1959—1968年出版。文中简称《京都》,所引甲骨以编号标注。㊺于省吾:《甲骨文字诂林》,中华书局1996年版,第1941—1948页。多数学者包括笔者认为此字乃是摹状城垣形态之象形字。㊻王蕴智:《说“郭”“墉”》,《郑州大学学报(哲学社会科学版)》1994年第4期。㊼李学勤:《殷代地理简论》,科学出版社1959年版,第29页。㊽黄天树:《甲骨金文论集》,学苑出版社2014年版,第219页。㊾方继成:《试论城阙的起源和发展》,《人文杂志》1958年第5期。㊿吴镇烽:《商周青铜器铭文暨图像集成》,上海古籍出版社2012年版。文中简称《铭图》,

所引皆以铜器编号标注。⑤③段玉裁:《说文解字注》,凤凰出版社2015年版,第403页。⑤④游顺钊:《古文字书写纵向成因——“六书”之外的一个探讨》,《中国语文》1992年第5期。⑤⑤张光远:《商代金文为正体字甲骨文为简体字说》,《中国书法》2009年第9期。⑤⑥屈万里:《小屯甲编考释附图》,“中研院”历史语言研究所1961年版。文中简称《甲释》,所引卜辞以甲骨编号标注。⑤⑦[美]方法敛、白瑞华:《库方二氏藏甲骨卜辞》,简称《库方》,上海商务印书馆1935年版。所引卜辞以甲骨编号标注。⑤⑧卢连成:《论商代、西周都城形态》,《中国历史地理论丛》1990年第3期;曹鹏:《商代甲骨档案所载的城郭》,《档案》2020年第11期等。⑤⑨湖北省文物考古研究所:《盘龙城:1963~1994年考古发掘报告》,文物出版社2001年版,第15页。⑥①袁广阔、马保春、宋国定:《河南早期刻画符号研究》,科学出版社2012年版,第221—222页。⑥②李丽娜:《龙山至二里头时代城邑研究》,郑州大学博士学位论文,2010年,第87—89页。⑥③曹桂岑:《淮阳平粮台城址社会性质探析》,《中原文物》1990年第2期。⑥④李含飞:《方城鼻祖,形制完备——平粮台龙山古城环境设计浅论》,《装饰》2013年第5期。⑥⑤河南省文物研究所等:《河南淮阳平粮台龙山文化城址试掘简报》,《文物》1983年第3期。⑥⑥图片引自聂崇义集注:《新定三礼图》,载郑振铎编:《中国古代版画丛刊》之一,上海古籍出版社1988年版,第60页。⑥⑦夏鼐:《中国文明的起源》,文物出版社1985年版;张海:《“龙山时代”:探索中华文明起源的关键时段》,《学习时报》2021年1月1日。

#### 参考文献

- [1]孙星衍.尚书今古文注疏[M].陈抗,盛冬铃,点校.北京:中华书局,2004:429.  
[2]邹衡.夏文化的研究及其有关问题[M]//夏商周考古学论文集·续集.北京:科学出版社,1998:4.

- [3]夏鼐.中国文明的起源[M].北京:文物出版社,1984:20.  
[4]白云翔,顾智界.中国文明起源座谈纪要[J].考古,1989(12):1110.  
[5]詹鄞鑫.华夏考[J].华东师范大学学报(哲学社会科学版),2001(5):13.  
[6]苏秉琦.华人·龙的传人·中国人:考古寻根记[M].沈阳:辽宁大学出版社,1994:89.  
[7]苏秉琦.中国文明起源新探[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1999:124.  
[8]陈星灿.文明诸因素的起源与文明时代:兼论红山文化还没有进入文明时代[J].考古,1987(5):459.  
[9]许慎.说文解字注[M].段玉裁,注.南京:凤凰出版社,2015.  
[10]刘熙.释名[M].愚若,点校.北京:中华书局,2020:78.  
[11]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:3062.  
[12]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.  
[13]唐兰.从河南郑州出土的商代前期青铜器谈起[J].文物,1973(7):5.  
[14]卢连成.论商代、西周都城形态[J].中国历史地理研究,1990(3):156.  
[15]许宏.大道中国“围子”的中国史:先秦城邑7000年大势扫描(之一)[J].南方文物,2017(1):14.  
[16]赵辉,魏峻.中国新石器时代城址的发现与研究[M]//古代文明:第1卷.北京:文物出版社,2002:32.  
[17]李鑫.商周城市形态的演变[M].北京:中国社会科学出版社,2012:50.  
[18]广州市文物管理委员会.广州市东郊东汉砖室墓清理纪略[J].文物参考资料,1955(6):66.

## Discussion on the Creation Time of the Oracle Bone Script Character for “City”: Another Exploration of the Standards for the Origin of Chinese Civilization

Zhu Yanmin

**Abstract:** The sudden emergence of oracle bone inscriptions in the late Shang Dynasty’s royal divination records is rather abrupt. Therefore, the predecessors and ancestral forms of oracle bone inscriptions have always been the interest of academic research. The advancements in archaeology and the discovery of a large amount of unearthed materials have provided valuable information for this exploration. This paper focuses on “city”, a key marker of the origin of civilization, and uses it as a focal point for analysis. By comparing the “city” characters in oracle bone inscriptions with the early city wall forms discovered through archaeology, the study argues that the characters of “city” in oracle bone inscriptions were created during the Longshan Culture period, when most of the cities in the Yellow River Basin were square in shape. This also provides another path for the study of the standards of the origin of civilization.

**Key words:** oracle bone inscriptions; city wall; creation time; Longshan culture

[责任编辑/知 然]



## 先秦都城城郭形态的出现及演进\*

徐昭峰 王凯凯

**摘要:**城郭问题应该说是中国古代都城制度史研究中的一个重要学术问题。研究表明,先秦时期我国城郭形态的出现与演进存在一定的规律。龙山文化时期是城郭形态的萌芽期,古国时代城郭的出现具有国家产生的标识意味。夏商西周时期都城形态的主流是内城外郭,内城外郭的都城形态并不多见,可视为城郭形态的发展期,该阶段内城外郭成为主流意味着国家机器的强化。东周时期的都城基本上都是城郭具备的城邑形态,可视为城郭形态的定型期,东周时期城郭具备意味着国家机器的进一步强化。这种城郭具备的形态也是从秦汉开始的中央集权的封建王朝在都城营建中更加注重和不断强化的。

**关键词:**都城;城郭形态;文明演进

**中图分类号:**K878

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)03-0015-09

城郭问题应该说是中国古代都城制度史研究中的一个重要学术问题。关于城郭,还涉及城郭的问题,笔者在相关文章中进行过论述<sup>①</sup>。关于城郭,《吴越春秋》曰:“(鯀)筑城以卫君,造郭以守民,此城郭之始也。”<sup>[1]</sup>《释名·释宫室》云:“郭,廓也,廓落在城外也。”<sup>[2]</sup>《管子·度地》载:“内为之城,城外为之郭,郭外为之土阨。”<sup>[3]</sup><sup>1051</sup>一般而言,外侧的大城为郭,是城内居民居住生活的地方;内侧的小城称之为城,即宫城,是国君居住生活的地方。这里需要说明宫城和宫城区的区别,都城内存在的规划有序的宫殿建筑基址区域,可称之为宫城区;而在都城宫城区之外还存在墙垣或环壕等防御体系的区域,才能称之为宫城。关于郭与郭的关系,《说文》曰:“郭,郭也。从邑,孚声。”<sup>[4]</sup>《春秋公羊传·文公十五年》载:“郭者何?恢郭也。”<sup>[5]</sup>恢,大也,恢郭是指面积很大的郭。《韩非子·难二》有“赵简子围卫之郭郭”<sup>[6]</sup>之语,张衡《西京赋》中也有

“经城洫,营郭郭”<sup>[7]</sup>的语句。从这些相关文献记载来看,郭应在郭外。杨宽认为《逸周书·作雒解》中“郭方七百里”的“郭”并非指城郭,而是周围的自然山川<sup>②</sup>。笔者认为这一认识很有见地,根据相关论述,郭应指的是郭城外(若无郭城则为宫城外)依靠周围自然山川构建的具有一定防御功能的设施。

城郭形态的演进与文明起源和早期国家的发展密不可分,在中国历史发展的早期阶段,城郭是在什么背景下出现的,其形态又是怎样演进的?笔者就此问题进行探讨。

### 一、史前时期特大型城址城郭的出现

中国的城址起源可上溯至距今约6000年的湖南澧县城头山城址<sup>③</sup>,此后城址在全国开始广泛出现。仰韶时代晚期,开始出现内外两重城垣的城址,内蒙古准格尔旗小沙湾和寨子塔遗

收稿日期:2024-11-25

\*基金项目:国家社会科学基金一般项目“考古新发现视域下的先秦都城变迁与制度演进”(20BKJ010)。

作者简介:徐昭峰,男,辽宁师范大学副校长、历史文化学院教授、博士生导师(辽宁大连 116029),主要从事夏商周考古及先秦史研究;王凯凯,男,郑州大学考古与文化学院博士研究生(河南郑州 450001)。

址发现有内外两重城垣,是两道平行的石墙。但两道石墙的间距往往过小,小沙湾遗址两道石墙间距仅35米,寨子塔遗址两道石墙间距仅15—25米<sup>④</sup>,考虑到狭小的空间无法安置太多民居,这种修建两道石墙的目的主要还是加强防御,并无城郭的意义。

龙山时代是我国历史上第一个城邑建设的高峰期,各地发现的龙山城址有近百处,但是只有具有内外两重防御设施的城址才可能具有城郭的性质。龙山时代具有内外两重城垣的城址,一部分类似小沙湾和寨子塔遗址的性质,也有一部分具有了城郭的性质。山西襄汾陶寺城址位于陶寺遗址中心地带,早年材料认为,城址存在早期小城和中期大城两个阶段<sup>⑤</sup>。有学者据此认为,陶寺城址的宫殿区外围虽然没有发现规整的宫城城垣,但从其相对封闭的布局形态来看,可能已经有了宫城的性质<sup>⑥</sup>。而根据最新的考古发现,所谓的小城其实并不存在,但在原小城范围内发现有宫城,宫城内发现有大型夯土建筑和城门。陶寺城址宫城始建于陶寺文化早期,中期继续使用,晚期经历了重建,到晚期偏晚阶段彻底废弃。陶寺宫城是目前中国考古发现的最早的宫城,其使用年代贯穿整个陶寺文化,这也证明它一直是陶寺遗址的核心。到陶寺文化中期大城修建后,完备的城郭之制也随之形成<sup>⑦</sup>。江苏连云港藤花落龙山古城由内城垣、外城垣两道城垣和外城壕组成。外城平面呈圆角长方形,面积约14万平方米。内城平面亦呈圆角长方形,面积约4万平方米,城内分布有两个台基,其上发现有大型建筑。有学者指出藤花落龙山古城内城是中国古代早期宫城的范例<sup>⑧</sup>。发掘资料显示,内外城垣在很长一段时间是共存的,因此藤花落龙山古城应属于内城外郭的城邑形态<sup>⑨</sup>。陕西榆林石峁城址由“皇城台”、内城和外城组成,城内面积超400万平方米<sup>⑩</sup>。其中“皇城台”位于城址西部的中心区域,四周均被石砌护墙包围,东侧偏南位置有一规模庞大的门址,台顶发现一处大型高台建筑基址,其上分布有房址、石砌院墙、“池苑”等遗迹。“皇城台”没有城垣和环壕,但其高台地形以及石砌护墙发挥着同样的作用。结合其独立的空間、高等级建筑的分布来

看,“皇城台”具备了宫城的性质<sup>⑪</sup>。内城依山势修建,呈东北—西南走向,将“皇城台”包围。有学者指出,石峁遗址早期修建了“皇城台”和内城,其后才修建了外城<sup>⑫</sup>。这表明石峁文化早期已经形成了完整的城郭之制。浙江杭州良渚古城由莫角山宫殿区和外城组成。其中外城城墙略呈圆角长方形,总面积约300万平方米,城墙宽20—145米;位于城内中心地带的莫角山遗址是古城的宫殿区,东西长约630米、南北宽约450米,总面积近30万平方米,是一处人工堆积的高台遗址,其上发现有大量沙泥夯筑层和建筑遗迹<sup>⑬</sup>。在莫角山遗址的东、北、南三面各发现一条人工河道,莫角山南侧发现有大型蓄水池和水面,莫角山西侧与姜家山之间有一条河沟<sup>⑭</sup>。莫角山遗址人工堆筑的高台本身就具有防御功能,四周又环以水系,具有了宫城的性质,并同外城构成了内城外郭的城邑形态。

湖北天门石家河城址始建于屈家岭文化晚期,沿用至石家河文化时期。城址平面呈不规则形,由双重城垣及城壕组成,总面积约348.5万平方米。城内谭家岭遗址发现有屈家岭文化至石家河文化时期的建筑遗迹,在居住区中心分布有大型房屋,这一区域可能就是城址的宫殿区<sup>⑮</sup>。宫殿区外围无城垣或环壕,因此石家河城址并非内城外郭的城邑形态。河南登封王城岗城址发现有一座大城和东西两座小城。东城由于河流侵袭,目前只余西南城角部分。西城平面呈方形,边长90多米,总面积约1万平方米。大城年代晚于小城,修建时两座小城已经废弃。大城位于遗址中部,除北墙和北城壕外,其余城墙城壕无存,北墙残长350米,北城壕长约620米。据已有条件推算,大城面积约为34.8万平方米。大城与小城年代上不共存,因此王城岗城址并非内城外郭的形态<sup>⑯</sup>。

龙山文化时期的城址,有的形成了典型的城郭形态,如陶寺城址、藤花落城址;有的具备了宫城的性质,但形态有所差异,可称为非典型的城郭形态,如石峁城址和良渚城址;有的仅是具有相对封闭和独立存在形态的宫殿区,如石家河城址。说明这一时期是我国古代城市发展过程中城郭形态的萌芽时期。

## 二、夏商西周时期都城城郭形态的演进

发现于河南新密新砦遗址的新砦期遗存被认为是晚于河南龙山文化晚期、早于二里头文化一期的考古学文化遗存,且与二里头文化更加接近。在新砦遗址发现的新砦期城址平面呈方形,有外壕、城垣与城壕、内壕三重防御设施,城址中心区分布有大型建筑,城址总面积逾100万平方米<sup>①</sup>。有学者认为,新砦城址应为夏启之居或启都夏邑<sup>②</sup>。新砦城址以浅穴式大型建筑基址为中心的宫城以内壕作为防御设施,内壕以外是城墙和城壕,再外是外壕,该城具有城郭的意义。二里头文化为夏文化是目前学界的主流观点。河南偃师二里头遗址是二里头文化时期的都邑性城址,一般认为是夏朝都邑斟寻。古本《竹书纪年》云:“太康居斟寻,羿亦居之,桀又居之。”<sup>[8]</sup>二里头遗址目前已发现宫城、大型夯土建筑群、手工业作坊、祭祀遗址、贵族及平民居住区、墓葬区等。二里头文化一期为聚落形成期,面积已经超过100万平方米;二期时出现宫城,面积超过300万平方米,开始走向繁盛;三期是都邑的繁荣期;到四期末废弃。最新的考古发现显示,在位于二里头遗址北侧的洛河北岸的古城村遗址,新近发现了二里头文化时期的3条壕沟和1道夯土墙。其中壕沟2、3及夯土墙大致平行,且与二里头遗址主干道、墙垣、夯土建筑等主体遗存的方向一致,在东、北方向对二里头遗址形成围合之势,推测这很可能是二里头都邑外围的壕沟和城墙<sup>③</sup>。如是,二里头夏都也应是内城外郭的形态。

二里冈早商文化的都邑有郑州商城和偃师商城,二者共存于早商时期。从城址规模、出土遗物数量及规格来看,偃师商城都远逊色于郑州商城,因此郑州商城为早商王朝主都,偃师商城是辅都<sup>④</sup>或军事色彩浓厚且具有仓储转运功能的次级中心<sup>⑤</sup>。郑州商城由内城和外城组成,面积约2500万平方米。其中内城平面近长方形,城垣周长近7000米,面积约300万平方米,在东城墙外侧还发现有城壕。外城发现

西、西南、东南、南段城垣,已探明长度达5000米,大致呈圆形<sup>⑥</sup>。偃师商城由宫城、小城和大城组成,宫城位于小城中南部,面积约4万平方米,年代最早;小城位于大城中南部,平面呈长方形,面积约80万平方米;大城平面呈北宽南窄的“刀把形”,总面积约190万平方米<sup>⑦</sup>。郑州商城及偃师商城的宫城和郭城并非同时修建,郭城均晚于宫城,因此这两座城址的形态应该是由内城外郭演变为内城外郭的。

目前发现的中商时期具有都邑性质的城址包括郑州小双桥城址和安阳洹北商城。小双桥遗址发现后,对其性质有不同认识,陈旭力证小双桥遗址为傲都<sup>⑧</sup>。小双桥城址发现有宫城,位于遗址东北部,平面呈长方形,面积约10万平方米。在宫城内发现有大型夯土建筑基址、祭祀坑、青铜冶铸遗迹及城墙。城墙破坏严重,仅发现宫城北墙的西段和西墙的北段<sup>⑨</sup>。宫城外广布丰富的商代白家庄期遗存,但未发现环壕,因此小双桥城址可能是内城外郭的城市形态。洹北商城发现于20世纪90年代末,对其性质也有诸多探讨,目前较为流行的两种说法是“河亶甲居相”及“盘庚首迁于殷”,其为中商时期都邑的性质毋庸置疑。洹北商城由宫城及郭城组成。郭城平面呈规整的方形,东西长约2150米,南北长约2200米,总面积约470万平方米。宫城平面呈长方形,南北长795米,东西宽约515米。在宫城内发现有夯土建筑基址,包括已经发掘的1号及2号建筑基址<sup>⑩</sup>。洹北商城在中商二期早段修建了宫殿区和部分居民区;中商二期晚段到中商三期时,兴建了宫城城墙及其外的防御设施;到中商三期晚段,由于防御或防洪的需要,欲以城垣代替环壕,但一场毁灭性的火灾打断了原计划,宫殿区被焚烧殆尽,都城被迫迁往小屯一带,内城外郭的布局未能形成<sup>⑪</sup>。因此,洹北商城是从早期的“宫殿区+郭区”演变为内城外壕,最后意欲营建为内城外郭的都邑形态。

晚商的都城为安阳殷墟遗址。殷墟遗址的发展也是动态的,殷墟文化第一、二期是都邑的形成期,在小屯一带建立了宫庙建筑,外围分布着若干族邑、手工业作坊及墓葬区,在西

北冈营建王陵区。至迟在第二期,在宫庙区西、南两侧开挖壕沟,南北长约1050米,东西长约650米,同北侧、东侧的洹河相连,形成了宫庙区的环壕设施,宫庙区因此具有了宫城的性质。到殷墟三、四期,都城总体布局更加完善,聚落范围不断扩大,东西长6000米,南北宽5000米,总面积近3000万平方米<sup>②</sup>。殷墟的都邑形态基本上也是从“宫殿区+郭区”演变为内城外郭。

西周时期的都邑有西安丰镐遗址、宝鸡周原遗址及洛邑成周遗址<sup>③</sup>。丰镐遗址位于西安市西南的沔河两岸,分为丰京、镐京两个遗址。丰京遗址位于沔河西岸,东界至沔河西滩地,西界至原灵沼河,北界西自原灵沼河东岸起,沿嵎坞岭北缘与沔河相接,遗址总面积约862万平方米<sup>④</sup>。丰京遗址营建于周文王时期,在客省庄、马王村、张家坡一带发现有先周时期遗存及西周时期的大型宫殿建筑基址、墓葬、手工业作坊等,这一区域应是文王所迁之丰。2014年,发现一条从曹寨南到大原村西的古河道,全长约2600米,总体为东南—西北走向,连接沔河与灵沼河。发掘者认为,该河道修建时间可能为先周时期,同丰京西、北、东方向的水系共同构成了一个四面环水的、封闭性的环境<sup>⑤</sup>。据丰京遗址内先周文化遗存的分布情况来看,周文王所建的丰京宫城很可能就在这一四面环水的区域之内<sup>⑥</sup>。镐京营建于武王时期。镐京遗址西界在马营寨西、新庄、张旺渠一线,北界在张旺渠村以东,经官庄、下泉至落水村一线,为原沔河滩地,东界和南界大体与昆明池西界北段重合。遗址总面积约920万平方米。在镐京发现有宫城城壕的线索,1986年在西北距镐京五号宫殿建筑基址600米的位置发现了一条壕沟,面宽9米,剖面为锅底形,稍呈南高北低,底宽6.3米,深3.5—4米。从出土遗物来看,该壕沟修建于西周初年,至迟在西周晚期或以后废弃<sup>⑦</sup>。该壕沟很有可能就是镐京宫城的防御设施。综上,丰镐遗址应为内城外郭的都邑形态。

洛邑成周遗址包括灋河两岸的西周早中期成周城和汉魏洛阳故城内的西周晚期成周城(笔者称之为狄泉成周城)。西周早中期成周城在今洛阳市灋河两岸,到西周晚期,由于水

患、防御功能差等原因被废弃,周人在今汉魏洛阳故城一带建起一座新的成周城,即东周时期的成周所在<sup>⑧</sup>。西周早中期的成周城横跨灋河,西至史家沟、东至塔湾、北至北窑、南至洛河北岸,东西长约3000米,南北宽约2000米。在这一区域范围内,发现有北窑铸铜作坊遗址<sup>⑨</sup>、北窑贵族墓地、祭祀遗址及大面积的夯土建筑基址<sup>⑩</sup>。成周有监控殷遗民的功能,一般认为不仅周公治成周,成王也常居于成周,为周王安全起见,成周应该是会设置宫城的。此外,夏商周三代都城均设有宫城,成周也应该会循此传统。从成周城遗存分布情况来看,灋河西南部一带的老城发现有大型宫殿建筑基址,该区域有可能便是其宫城区。成周城外并未发现郭城城垣,若此,灋河成周城也应是内城外郭的都邑形态。西周中晚期,灋河两岸的成周城由于诸多原因逐渐被废弃,取而代之的是汉魏洛阳故城一带的狄泉成周城。该城平面呈长方形,东西长约2500—2650米,南北宽约1800—1900米,总面积约480万平方米<sup>⑪</sup>。在该城址范围内发现了一批西周墓葬<sup>⑫</sup>。该城址形态目前还不甚清楚,考虑到汉魏洛阳故城一带优越的地理位置,以及西周晚期周王朝面临的巨大外部压力,笔者以为营建狄泉成周城主要出于军事目的<sup>⑬</sup>。若此,狄泉成周城除城垣外,其都城形态应该还是继承了西周早中期的灋河成周城,理应也有宫城,故应为内城外郭的都邑形态。

周原遗址是古公亶父所迁之“周”,是周人兴起之地。近年来,在周原遗址发现了西周时期的城址。城址分为宫城、小城、大城,宫城位于遗址西北部,小城中北部,平面呈长方形,东西长794米,南北宽609米,总面积约50万平方米。宫城城垣外有与墙体平行的道路,道路外有宽达21米、深约6米的壕沟。宫城范围内分布有以往发现的凤雏建筑群,经钻探还发现有密集的宫室建筑。小城位于大城的西北部,平面呈长方形,东西长约1480米,南北宽约1065米,总面积约175万平方米,城址北、东、南三面有人工城壕,西面则以王家沟为壕。小城范围内发现有一般性居址、墓地、手工业作坊,是先周晚期至西周早期遗存分布最集中的区域。大

城位于小城东南,平面呈规整的长方形,东西长约2700米,南北宽约1800米,总面积约520万平方米。大城范围内主要分布有西周中晚期遗存。从城址年代来看,宫城及小城建于商周之际,大城建于西周晚期<sup>⑧</sup>。宫城与小城共同组成了西周早期城址,西周晚期由于聚落面积的增大,又修筑了大城。因此,周原遗址的都邑形态应为内城外郭。

### 三、东周时期都城城郭形态的强化

洛阳东周王城位于涧河两岸,东城墙在今光华路、体育场路一线,总长约3500米<sup>⑨</sup>;北城墙位于今纱厂西路一线,全长约2890米<sup>⑩</sup>;西城墙不甚规则,全长3000余米;南城墙残长900米,全长估计有3400米<sup>⑪</sup>。城址周长约15千米,与晋《元康地道记》所说王城去洛河四十里“城内南北九里七十步,东西六里十步,为地三百顷一十二亩有三十六步”<sup>[9]</sup>的记载基本吻合。原发掘报告认定城址年代为春秋时期,笔者认为其始筑年代应该为战国早中期,战国中晚期有所增补。东周王城的宫城位于瞿家屯一带,始建年代稍早,为春秋时期。宫城西墙位于涧河故道东侧、东周早期下层建筑基址西侧,与涧河故道走向一致。北墙位于今行署路南侧一带,东墙受古河道冲刷破坏不见,南墙推测和郭城南墙重合或在洛河北岸。战国时期宫城范围缩小,其西半部有夯土城墙、壕沟和河道构成的独立城圈<sup>⑫</sup>。因此,东周王城是从内城外郭向内城外郭发展的。

春秋时期,周敬王因王子朝之乱,被迫从王城迁徙至成周城,此后东周成周城成为王朝的实际都邑。在今汉魏洛阳故城发现有春秋晚期扩建及修筑的夯土城墙,应为东周成周城增筑的城垣。《左传·昭公三十二年》载:“合诸侯之大夫于狄泉,寻盟,令城成周。”<sup>[10]</sup>此外,在洛阳金村还发现有从战国早期延续至战国晚期的大型墓地,其中包括带墓道的大墓,可能是周王及其臣属的葬地<sup>⑬</sup>。出于和狄泉成周城同样的考虑,东周成周城应该也存在宫城,其都邑形态也应为内城外郭。

山东临淄齐国故城现存大、小两城。小城

位于大城西南部,部分嵌入大城西南角。小城平面呈长方形,南北长,东西窄,周长7300米,总面积约300万平方米,四周有护城壕。大城位于小城东北部,平面呈长方形,城垣周长14000余米,总面积约1700万平方米。发掘资料表明,大城始建于西周时期,沿用至战国时期,小城年代晚于大城。在大城中、北部发现有西周晚期至春秋时期的遗存<sup>⑭</sup>。刘庆柱认为大城东北部可能有西周时期城址,到春秋时期宫城位于刘家寨北一带,战国时在大城西南兴建了新的宫城,即现存的小城<sup>⑮</sup>。因此,临淄齐国故城是城郭具备的都城形态。

陕西宝鸡秦雍城遗址是东周时期秦国的早期都城遗址,城址平面呈不规则形,东西长3300米、南北宽3200米,总面积约1056万平方米。城内高等级建筑主要分布在马家庄及铁沟、高王寺、姚家岗三个区域,发现了包括马家庄一号建筑、马家庄三号建筑、姚家岗宫殿遗址及姚家岗凌阴遗址在内的宫殿宗庙建筑群<sup>⑯</sup>。虽然宫庙区暂未发现城垣,但从城内“市”遗址发现的城墙来看<sup>⑰</sup>,宫庙区外应该是有城墙的。若此,秦雍城也应为内城外郭的都邑形态。

湖北荆州楚纪南城为战国时期楚国郢都,平面呈长方形,北、东、南、西城墙分别长3547米、3706米、4502米、3751米,城墙外围绕有城壕。城内东南区发现有61处夯土建筑基址,在该区外围发现东城垣750米及北城垣690米,应是宫城的东垣和北垣,在宫城内勘探出的夯土基址有40座<sup>⑱</sup>。楚都纪南城应不是仅有一周郭城城圈,而是典型的内城外郭的都城形态。凤凰山西坡古河道、北垣北的龙桥河、宫城西的新桥河应为宫城外的护城河<sup>⑲</sup>。

河南新郑郑韩故城位于双洎河和黄水河交汇处的三角地带,先后为郑、韩两国都城。郑都时期修建了东、西相连的两座城址,城址整体呈不规则形状,两城中部有一道南北向的隔墙。西城平面略呈长方形,东西长约2800米,南北宽约2400米。在西城内发现有一高台建筑台基,南北长约135米,东西宽约80米,高约8米,应为宫殿建筑,故西城应为郑都宫城。东城南北长约4400米,东西宽约2800米,在城内中北部一带

发现有铸铜、制陶等手工业作坊,南部发现有春秋时期的郑国贵族墓葬,东城应为郑都郭城<sup>⑧</sup>。韩灭郑后,将国都迁于郑都,并在郑都基础上进行改建。在西城中部及北部发现有韩国的宫城和宗庙遗迹,宫城长约500米,宽约320米,平面呈长方形,在宫城偏北发现有夯土建筑基址。西城原郑国高台基建筑之上发现有铸铜作坊遗迹。东城继续沿用,在东城发现有大量战国时期手工业遗存,可见东城仍作为郭城<sup>⑨</sup>。郑韩故城应是西城东郭的都邑形态。

山东曲阜鲁国故城始建于西周时期,沿用至东周。鲁故城郭城平面呈长方形,东西长约3700米,南北宽约2700米,总面积约1000万平方米,东、南城墙外有人工修建的城壕,宽度为40—60米<sup>⑩</sup>。外郭城城墙始建于西周晚期,延续至战国晚期。根据新的发掘资料,在曲阜周公庙台地边缘发现有东周时期的墙和壕沟,判断为鲁故城宫城。宫城平面呈长方形,西北角略内折,城内东西长约480米,南北宽220—250米,总面积约12万平方米。城内发现有大量东周时期的建筑遗迹。宫城始建于春秋晚期,战国晚期废弃<sup>⑪</sup>。据此,曲阜鲁国故城应为内城外郭的都城形态。

河北易县燕下都遗址是战国时燕国的都城,由东、西两座城组成,中部存一南北贯通的古河道,在河道东部有一道与其平行的城垣,河道和南北向城垣将城址分成东西两部分。众多遗迹主要集中在东城内。东城近方形,东、西、南、北墙长分别为3980米、4630米、2210米、4594米,东城墙外有护城壕,西城墙外为分割东、西二城的河道。东城内中部偏北有一道东西向的“隔墙”将东城分为南北两部分,“隔墙”北部分布众多的夯土基址,此处应为宫城。东城西南部及东南部分布有居住区,墓葬区分布在城的西北部,东城南部应该是作为郭城的。西城内只发现零星墓葬和居住遗址,整体较为空旷,可能是东城的一个附城<sup>⑫</sup>。燕下都应是城郭具备的都城形态。

陕西秦咸阳城遗址南临渭水,因渭水的侵蚀,遗址南部遗迹大多被冲毁,城墙方面,尚未发现郭城,多数是学者们根据调查及文献的推测。但一处西起姬家道沟东到聂家沟东的夯

土墙是值得注意的,墙东西长1048米<sup>⑬</sup>。宫殿建筑主要分布在刘家沟、牛羊村和聂家沟以北的塬上及塬边,这一区域有大量的夯土基址,在其周围发现有东西长900余米、南北宽570余米的城墙,应为宫城城墙<sup>⑭</sup>。根据文献记载,结合考古材料,秦都咸阳也应是城郭具备的都城形态。

河北赵邯郸故城分为赵王城与大北城两部分。赵王城在故城西南部,分为东城、西城、北城三个相接的小城,呈品字形布局。西城近方形,边长约1400米,城内分布有多处高台建筑。东城与西城共用中间的一道城墙,东城平面呈长方形,南北长约1400米,东西宽约935米,城中部分布有高台建筑。北城利用了部分东城和西城城墙,呈不规则长方形,南北长约1557米,东西宽约1326米,城内发现有夯土台基。从三座小城内分布的大型夯土建筑基址及相关高等级遗存来看,赵王城应为宫城。大北城西南部与赵王城东北部相邻,平面为不规则长方形,南北长约4800米,东西宽约3000米,面积约1600万平方米。大北城始建年代早于赵王城,赵在迁都前后对大北城进行了一定改建,作为郭城<sup>⑮</sup>。所以,赵都邯郸是城郭分立的都城形态。

河北平山中山国灵寿故城平面呈不规则形,城墙曲折,没有明显的拐角,东西宽约4000米,南北长约4500米,总面积约1800万平方米。中间一道隔墙将城址分为东西二城。东城北墙保存完好,全长约2450米;东墙沿京御河西岸修建,仅余750米;南墙已被河道冲毁无存;西墙为东西二城隔墙,现存约2920米,估计全长约5100米。东城东北部发现有多处夯土建筑基址,应为宫室建筑,西部发现有多门类的手工业作坊遗址,南部发现有建筑基址,推测为官署区,东城应为宫城。西城北墙与东城北墙相接,长约1200米,西墙沿护城壕修建,长约4050米,南墙被滹沱河冲毁,估计全长约2350米。西城北部有王陵区,与南部的居民区以陵墙相隔,东部发现有两处建筑基址,北距手工业作坊遗址不远,推测是当时的“市”,西城应为郭城<sup>⑯</sup>。因此,中山国灵寿故城也应是东城西郭的都邑形态。

#### 四、都城城郭形态的演进与文明的起源及发展

城是人类社会发展到一定阶段的产物,是出于聚落对外防御敌人、猛兽及洪水的需要而产生的,同时也伴随着文明社会的形成、国家的出现和发展。而宫城和郭城的区分则反映出阶级分化和社会分层,正是文明起源和国家产生的重要体现。

从城址形态来看,史前时期的城最早出现于仰韶时代晚期,以仅有一周郭城的单城垣城址最为常见,少数双城垣城址也只是为了强化防御功能,没有宫城的性质。到龙山文化时期,相当数量的特大型城址具备了宫城的所有要素,并与外郭城形成城郭形态,如石峁遗址的“皇城台”和内城,陶寺城址的宫城与大城,藤花落古城的内城与外城,良渚古城的莫角山宫城与外郭城等,其中陶寺城址和良渚城址都具有古国都邑的性质。但还有一部分城址仅具有相对封闭和独立的宫殿区,如王城岗城址和石家河城址。这一时期是我国古代城郭制度的萌芽时期。

进入国家阶段后,夏初的新砦城址也具备城郭,这一形态可能是夏初延续龙山时代大型城址具有的城郭形态,也可能是夏初国家刚刚建立时对外战争和冲突尖锐的反映。许宏在《大都无城》一文中提出夏商周时期的都城都应存在宫城<sup>⑧</sup>。这一认识的形成也是近几年的事,其中包括近些年对二里头、小双桥、洹北商城等遗址宫城的确认及周原西周宫城和郭城的确认。此外,宗周丰镐、洛邑成周的宫城还没有完全确认。不过,从前文的论述来看,二者都应存在宫城。

以夏商西周时期都城宫城外围有无郭城,可将该时期的都邑形态分为两大类型:其一是内城外郭的都邑形态,包括新密新砦、二里头城址、郑州商城、偃师商城、洹北商城、周原城址,可能还包括狄泉成周城;其二则是所谓“大都无城”的内城外郭模式<sup>⑨</sup>,包括小双桥城址、小屯殷墟、宗周丰镐,可能还有灋河成周城。从都邑形态的发展来看,原来认为的“夏商西周时期内城

外郭的布局才是都城空间结构的主流”<sup>⑩</sup>这一观点可能需要修正,内城外郭的都城形态才应该是这一时期的主流,新的考古发现不断刷新我们对这一问题的认识。内城外郭形态的布局主要出现在晚商和西周早期,而从商周关系来看,西周都城宗周和灋河成周很可能是受到了殷墟布局的影响。但近来发现的周原城址及西周晚期的狄泉成周城,显示出内城外郭形态仍是这一时期都邑形态的主流。

东周时期的都城基本上都是城郭具备的城邑形态,其中如东周王城、东周成周城、临淄齐国故城、楚都纪南城、曲阜鲁国故城、秦都雍城、咸阳城、易县燕下都等都是内城外郭的都城形态。也有部分城址城郭具备,但并非典型的内城外郭形态,而是城郭东西并立,如郑韩故城、赵都邯郸城和中山国灵寿故城等。

基于上述分析,我国先秦时期城郭形态的基本演进规律可概括如下:

史前龙山文化时期是城郭形态的萌芽期。从古国时代开始,阶级对立导致国家产生,统治者不仅重视外部的军事冲突,同时也开始重视内部矛盾和自身安全,这也是从最早城址仅有一周城圈到贫富分化、阶级对立后宫城产生的背景,也是宫城在国家产生之后任何阶段都存在的根本原因。从这个意义上来说,城郭的出现具有国家产生的标志意味。

夏商西周时期的都邑形态以内城外郭为主,其间晚商和西周早期存在一部分内城外郭形态。故这一时期可视为城郭形态的发展期。在夏商西周时期,统治阶层特别重视国家层面防御体系的构建,包括外围防御网络、常备军的设置和扩充、预警和征兵机制等。都城营建内城外郭成为主流意味着国家机器的强化。

东周时期,周王室衰落,诸侯争霸战争频发。与这一历史背景相适应,东周时期的都城基本上都是城郭具备的城邑形态,可视为城郭形态的定型期。东周时期战争冲突的常态化和激烈化,导致统治者尤其注重军事防御,修建的郭城均规模宏大,城高壕宽。《管子·乘马》说:“凡立国都,非于大山之下,必于广川之上,高毋近旱而水用足,下毋近水而沟防省。因天材,就地利,故城郭不必中规矩,道路不必中准绳。”<sup>[3]83</sup>

东周时期的国都营建基本都遵循《管子·乘马》的国都选址原则。东周时期城郭具备意味着国家机器的进一步强化,这种城郭具备的形态也是自秦汉以来中央集权的封建王朝在其都城营建中更加注重和不断强化的。

#### 注释

①徐昭峰:《从城郭到城郭——以东周王城为例的都城城市形态演变观察》,《文物》2017年第11期。②杨宽:《中国古代都城制度史研究》,上海古籍出版社1993年版,第47页。③湖南省文物考古研究所等:《澧县城头山屈家岭文化城址调查与试掘》,《文物》1993年第12期。④李丽娜:《龙山至二里头时代城邑研究》,郑州大学博士学位论文,2010年,第261页。⑤中国社会科学院考古研究所山西队等:《山西襄汾陶寺城址2002年发掘报告》,《考古学报》2005年第3期。⑥庞小霞、高江涛:《试论中国早期宫城的形成及初步发展》,《考古与文物》2009年第5期。⑦高江涛:《襄汾陶寺遗址宫城及门址考古取得新收获》,《中国文物报》2018年3月9日。⑧李德方:《中国古代宫城出现于龙山时代》,载中国古都学会编:《中国古都研究》(第21辑),三秦出版社2007年版,第213—217页。⑨南京博物院、连云港市博物馆:《藤花落:连云港市新石器时代遗址考古发掘报告》,科学出版社2014年版,第437—438页。⑩陕西省考古研究院等:《陕西神木县石峁遗址》,《考古》2013年第7期。⑪陕西省考古研究院等:《石峁遗址皇城台地点2016~2019年度考古新发现》,《考古与文物》2020年第4期。⑫邵晶:《试论石峁城址的年代及修建过程》,《考古与文物》2016年第4期。⑬刘斌、王宁远:《2006—2013年良渚古城考古的主要收获》,《东南文化》2014年第2期。⑭浙江省文物考古研究所:《良渚古城综合研究报告》,文物出版社2019年版,第136—182页。⑮北京大学考古系等:《石家河遗址群调查报告》,载四川大学博物馆编:《南方民族考古》(第5辑),四川科学技术出版社1992年版;湖北省文物考古研究所等:《湖北天门市石家河遗址2014~2016年的勘探与发掘》,《考古》2017年第7期。⑯河南省文物研究所、中国历史博物馆考古部:《登封王城岗与阳城》,文物出版社1992年版;北京大学考古文博学院、河南省文物考古研究所:《登封王城岗考古发现与研究》,大象出版社2007年版。⑰中国社会科学院考古研究所河南新砦队、郑州市文物考古研究院:《河南新密市新砦遗址东城墙发掘简报》,《考古》2009年第2期;《河南新密市新砦遗址浅穴式大型建筑基址的发掘》,《考古》2009年第2期。⑱赵春青:《新密新砦城址与夏启之居》,《中原文物》2004年第3期;马世之:《新砦遗址与夏代早期都城》,

《中原文物》2004年第4期。⑲李韵、王笑妃:《夏商考古迎来重大突破》,《光明日报》2024年12月27日。⑳张国硕:《夏商时代都城制度研究》,河南人民出版社2001年版,第77—78页。㉑刘莉、陈星灿:《中国早期国家的形成——从二里头和二里岗时期的中心和边缘之间的关系谈起》,载北京大学中国考古学研究中心:《古代文明》(第1卷),文物出版社2002年版,第71—134页。㉒河南省文物考古研究所:《郑州商城:1953—1985年考古发掘报告》,文物出版社2001年版,第178页;刘彦锋等:《郑州商城布局及外廓城墙走向新探》,《郑州大学学报(哲学社会科学版)》2010年第3期。㉓中国社会科学院考古研究所:《偃师商城》(第1卷),科学出版社2013年版,第137页。㉔陈旭:《郑州小双桥商代遗址即隰都说》,《中原文物》1997年第2期。㉕河南省文物考古研究所:《郑州小双桥——1990~2000年考古发掘报告》,科学出版社2012年版,第61—62页。㉖中国社会科学院考古研究所安阳工作队、中加洹河流域区域考古调查课题组:《河南安阳市洹北商城遗址2005~2007年勘察简报》,《考古》2010年第1期。㉗张国硕:《试析洹北商城之城郭布局——兼谈大城城垣的建造》,《考古与文物》2015年第4期。㉘中国社会科学院考古研究所:《中国考古学:夏商卷》,中国社会科学出版社2003年版,第295页。㉙徐昭峰:《成周城析论》,《考古与文物》2016年第3期。㉚中国社会科学院考古研究所:《丰镐考古八十年》,科学出版社2016年版,第12—13页。㉛中国社会科学院考古研究所丰镐队:《西安市长安区丰京遗址水系遗存的勘探与发掘》,《考古》2018年第2期。㉜付仲杨、徐良高:《2014年丰京遗址考古勘探和发掘新收获》,中国考古网,2015年4月24日,https://kaogu.cssn.cn/zwb/cxgc/cxxm/201504/20150424\_3933292.shtml。㉝陕西省考古研究所:《镐京西周宫室》,西北大学出版社1995年版,第48—49页。㉞徐昭峰:《成周与王城考略》,《考古》2007年第11期。㉟洛阳市文物工作队:《1975—1979年洛阳北窑西周铸铜遗址的发掘》,《考古》1983年第5期;洛阳博物馆:《洛阳北窑村西周遗址1974年度发掘简报》,《文物》1981年第7期。㊱刘富良:《洛阳市西周夯土基址》,载中国考古学会编:《中国考古学年鉴·2000》,文物出版社2002年版,第196页。㊲钱国祥:《汉魏洛阳故城沿革与形制演变初探》,载《21世纪中国考古学与世界考古学》,中国社会科学出版社2002年版,第438—439页。㊳陈国梁等:《汉魏洛阳故城两周时期墓葬发掘取得新收获》,《中国文物报》2007年12月5日。㊴周原考古队:《2020—2021年周原遗址西周城址考古简报》,《中国国家博物馆馆刊》2023年第7期。㊵安亚伟:《洛阳市014中心东周及唐代夯土》,载中国考古学会编:《中国考古学年鉴·2001》,文

物出版社 2002 年版,第 208—209 页;郑州大学历史学院、洛阳市文物工作队:《洛阳东周王城东城墙遗址 2004 年度发掘简报》,《文物》2008 年第 8 期。④叶万松、赵振华:《洛阳市东周王城城墙遗迹》,载中国考古学会编:《中国考古学年鉴·1987》,文物出版社 1988 年版,第 186 页。⑤洛阳市文物考古研究院:《洛阳东周王城城墙遗址 2013 年度发掘简报》,《洛阳考古》2015 年第 4 期。⑥徐昭峰:《试论东周王城的城郭布局及其演变》,《考古》2011 年第 5 期;徐昭峰:《试论东周王城的宫城》,《考古与文物》2014 年第 1 期。⑦李学勤:《东周与秦代文明》,文物出版社 1984 年版,第 29 页。⑧山东省文物考古研究所:《临淄齐故城》,文物出版社 2013 年版。⑨刘庆柱:《中国古代都城考古发现与研究》,社会科学文献出版社 2016 年版,第 197—198 页。⑩陕西省文管会雍城考队:《秦都雍城钻探试掘简报》,《考古与文物》1985 年 2 期。⑪王兆麟、卜云彤:《秦古雍城发现市场和街道遗址》,《人民日报》1986 年 5 月 21 日。⑫⑬郭德维:《楚都纪南城复原研究》,文物出版社 1999 年版,第 50—58 页。⑭⑮河南省博物馆新郑工作站等:《河南新郑郑韩故城的钻探和试掘》,载文物编辑委员会:《文物资料丛刊》3,文物出版社 1980 年版,第 56—66 页。⑯⑰山东省文物考古研究所等:《曲阜鲁国故城》,齐鲁书社 1982 年版,第 4 页;韩辉、徐倩倩、高明奎等:《曲阜鲁国故城考古工作取得重要成果——确认了鲁故城宫城,解决了宫城、外郭城的年代问题》,《中国文物报》2017 年 3 月 10 日。⑱河北省文化局文物工作队:《河北易县燕下都故城勘探和试掘》,《考古学报》1965 年第 1 期。⑲陕西省社会科学院考古研究所渭水队:《秦都咸阳故城遗址的调查和试掘》,《考古》1962 年第 6 期。⑳陕西省考古研究所:《秦都咸阳考古报告》,科学

出版社 2004 年版,第 11—20 页。㉑河北省文物管理处、邯郸市文物保管所:《赵都邯郸故城调查报告》,载《考古》编辑部编:《考古学集刊》4,中国社会科学出版社 1984 年版。㉒河北省文物研究所:《河北平山三汲古城调查与墓葬发掘》,载《考古》编辑部编:《考古学集刊》5,中国社会科学出版社 1987 年版;河北省文物研究所:《战国中山国灵寿城——1975—1993 年考古发掘报告》,文物出版社 2005 年版。㉓㉔㉕许宏:《大都无城——论中国古代都城的早期形态》,《文物》2013 年第 10 期。

#### 参考文献

- [1] 赵晔. 吴越春秋辑校汇考[M]. 周生春, 辑校汇考. 北京: 中华书局, 2019: 264.
- [2] 刘熙. 释名[M]. 愚若, 点校. 北京: 中华书局, 2020: 78.
- [3] 黎翔凤. 管子校注[M]. 梁运华, 整理. 北京: 中华书局, 2004.
- [4] 许慎. 说文解字注[M]. 段玉裁, 注. 南京: 凤凰出版社, 2015: 500.
- [5] 十三经注疏: 春秋公羊传注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009: 4938.
- [6] 王先慎. 韩非子集解[M]. 钟哲, 点校. 北京: 中华书局, 1998: 367.
- [7] 赵逵夫. 历代赋评注: 汉代卷[M]. 成都: 巴蜀书社, 2010: 593.
- [8] 范祥雍. 古本竹书纪年辑校订补[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2018: 6-7.
- [9] 孙诒让. 周礼正义[M]. 王文锦, 陈玉霞, 点校. 北京: 中华书局, 2013: 3424.
- [10] 十三经注疏: 春秋左传正义[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009: 4619.

## A Study on the Emergence and Evolution of Capital City in the Pre-Qin Period

Xu Zhaofeng and Wang Kaikai

**Abstract:** The issue of city is a significant academic topic in the history of ancient capital systems. The emergence and evolution of this architectural form during China's pre-Qin period followed certain patterns. During the Longshan Culture period, the concept began to take shape, marking its embryonic stage. In the era of ancient states, its appearance symbolized the emergence of statehood. During the Xia, Shang, and Western Zhou periods, the dominant capital layout was characterized by an inner city and an outer city, which was the developmental phase, reflecting the strengthening of state machinery. By the Eastern Zhou period, capitals typically adopted the complete form of inner city and outer city, marking its mature phase. This form symbolizes the strengthened state machinery. It also reflects the the lasting focus and further consolidation of state machinery in the centralized imperial era that began with the Qin and Han dynasties.

**Key words:** capital city; layout of cities; the evolution of civilization

[责任编辑/知 然]



# 六朝玄谈与孟子之学重振

严耀中

**摘要:**荀子之学与孟子之学是孔子之后儒家思想的两大流派。荀学在性恶论的基础上把孔子对君子自我约束的“礼”发展成具有普遍规范性的“礼法”。儒法合流的助力、国家统治的需要以及“汉承秦制”使得两汉的律法变得愈来愈烦琐。此后董仲舒推行“以经义决狱”，将道德也变成另类之法。此举大大增加了治国的行政成本，更重要的是过分强调外在约束，导致社会上下普遍言行不一而奸伪丛生。对此的反思是魏晋六朝玄谈展开的一个重要原因。玄谈中得出的认知之一便是人性也是天性，以名教来德化人心，符合自然之天理，于是孟子以人性本善的观念来主张的“仁政”显得大合时宜而得到广泛的赞同。这也成了“孔孟之道”作为儒学主流的一个转机。可以说，孟子学说正是在玄谈中被重视与认可的，同时为此后理学的发展做了不可或缺的铺垫。

**关键词:**玄谈;荀学;孟学;时宜;德化

**中图分类号:**B235.9

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)03-0024-10

贺昌群云：“古今一切学术思想之创立，政治革命之鼓吹，莫不凭借过去(thinking backward)，以推进现实(living forward)，前者谓之托古，后者谓之改制。汉晋间诸子学之重光，正所以促进其时代思想之解放也。”<sup>[1]10</sup>魏晋六朝期间应变而起的大思潮是玄学，其中孟子之学开始替代荀子之学也是一个不可忽视的趋向。此后，孟学至两宋而大盛，此系儒家主导思想的一大变化，究其过程则始自魏晋六朝之玄谈，其间所显示的是由渐变至飞跃之途径。

## 一、战国至三国的儒家思想之主流

孟子和荀子一样，都没有得到孔子的直接传授，但按照孟子所说“乃所愿，则学孔子也”<sup>[2]58</sup>，至少算得上私淑弟子。所以“孟、荀其实都是儒家的别派，他们各有自己思想的出发点，并不尽依傍在孔丘门户之下的”<sup>[3]64</sup>。也正是这个缘

故，体现着儒家学说中革新精神的孟子与荀子学说，即“咸遵夫子之业而润色之，以学显于当世”，反而比所谓“皆异能之士”之孔子的嫡系“受业身通者七十有七人”<sup>[4]2657</sup>在中国思想史上有着更大的影响。

战国之后，“秦政奋豺狼之心，划先代之迹，焚《诗》《书》，坑儒士”<sup>[5]905</sup>，儒学由此受到重大的打击。不过钱穆认为从被坑的人数看，只是其中的一些犯禁者。且“秦收书，禁语《诗》《书》，而令学者以吏为师也。秦人亦专伸一家之学，而行古者政学合一之制耳，非尽灭学术使无存也。秦亦有儒、有师、有博士、有著述，绵延至汉”<sup>[6]79</sup>。故而诸子之学脉未曾中绝，尤其秦始皇此举的渊源之一，在于“荀主法后王，诛奸人，故秦禁诽上而坑儒士。荀主正名，故秦同书文而烧古籍”<sup>[6]78</sup>。陈寅恪也指出：“儒者在古代本为典章学术所寄托之专家。李斯受荀卿之学，佐成秦治。秦之法制实儒家一派学说之所附

收稿日期:2024-12-25

作者简介:严耀中,男,北京师范大学历史学院特聘教授(北京 100875),主要从事魏晋南北朝史研究。

系。”<sup>[7]</sup>荀子之学如此符合时势,影响当然大于言论显得有些迂远的孟子。

秦末大乱之后,由于人口锐减,经济凋敝,税赋收入无法支撑专制集权下庞大的行政机构,因此汉初不得不“约法省禁,轻田租,什五而税一,量吏禄,度官用,以赋于民”<sup>[8]1127</sup>。在如此之清静无为观念指导下的休养生息政策“都是黄老刑德并用思想的体现”<sup>[9]55</sup>。这种政治意识其实是为此后荀子之学在两汉流行张本。荀子之学在汉代受到重视的原因有三。其一,荀子善于将道、法诸家中一些理念纳入儒学之中,从而使儒学具有对时局的广泛适应性。如汉初所谓的“黄老刑德并用思想”还夹杂着韩非子的法家理念。史云“韩非者,韩之诸公子也。喜刑名法术之学,而其归本于黄老”,且“与李斯俱事荀卿”<sup>[4]2146</sup>。也就是说,韩非子学说的渊源既本于黄老,也出自荀子,是儒法思想的合体,可见荀学在西汉前期是当时主流政治意识的源头之一,为孟学等其他儒家流派所不能及。

其二,荀子之学对礼制的强调与时局的需要高度契合。汉初,朝廷为了整顿秦末动乱后的社会秩序,避免法家过分刚猛政策带来的弊病,就意在推重软中含硬的礼制。当时儒家倡导的“序君臣父子之礼,列夫妇长幼之别,不可易也”<sup>[4]3289</sup>,“在西汉的重要奏议中,几乎无不涉及礼的问题。由此可以反映出,西汉儒生几乎无不学《礼》,无不言《礼》”<sup>[10]</sup>。这种现象之出现在于当时普遍认为人之“天禀其性而不能节也,圣人能为之节而不能绝也,故象天地而制礼乐,所以通神明,立人伦,正情性,节万事者也”<sup>[8]1027</sup>。其中所谓的“节”,孔子是提倡君子以礼来约束自己,荀子则从社会节制着眼,将“礼”依人的身份定出行为准则,演化成具有外在强制约束性质的“礼制”,并且将实施的对象扩展到君子之外。冯友兰为此借用了个比喻,“儒家之中,荀子思想,是孟子思想的对立面。有人说孟子代表儒家的左翼,荀子代表儒家的右翼”,虽然只是代表各自的侧重点而已,荀子的“右就右在强调社会控制”<sup>[11]</sup>。与此相关,章太炎指出:“荀子隆礼乐而杀《诗》、《书》,孟子则长于《诗》、《书》。孟子由诗入,荀子由礼入。诗以道性情,故云人性本善;礼以立节制,故云人性本

恶。”<sup>[12]</sup>可见荀子的主张是以“礼法”制度来对人的言行进行外在规范,即“用那样和‘法律’性质差不多一样的‘礼’来裁制人性”<sup>[13]35</sup>,使之“化性起伪”,不过这样一来却使名教异化为驯化(domestication),从而有违孔子教化之本意。但如此主张符合“礼义之不如法令,教化之不如刑罚”<sup>[14]</sup>的汉家王霸杂用之时宜,亦致使“孔子道在六经,本以垂教万世,惟汉专崇经术”<sup>[15]</sup>,荀子学说在其中之作用是毋庸置疑的。

其三,荀子之学与促成儒术被独尊的董仲舒观点相符。当时被视为“群儒首”的董仲舒思想与荀学多有共同之处。一是推重礼乐为治国之道。因为两者都以节律为基调,而且音符如同人的名分,彼此之间具有符号性质的差别,但同时具备能够组成群体之共性,从而都有着将礼乐往规则性阐释的方向。二是在“天人关系”上观点吻合。荀子和董仲舒都把天地自然视为与人相对的存在,然天人之间关系密切,有着相似的结构功能,二者可以对比参考。荀子说:“天职既立,天功既成,形具而神生,好恶、喜怒、哀乐藏焉,夫是之谓天情。耳目鼻口形能,各有接而不相能也,夫是之谓天官。心居中虚以治五官,夫是之谓天君。……圣人清其天君,正其天官,备其天养,顺其天政,养其天情,以全其天功。如是,则知其所为,知其所不为矣。”<sup>[16]309-310</sup>不难发现,董仲舒的《天人三策》与《春秋繁露》颇受荀子影响。如“天者群物之祖也。故遍覆包函而无所殊,建日月风雨以和之,经阴阳寒暑以成之。……春者天之所以生也,仁者君之所以爱也;夏者天之所以长也,德者君之所以养也;霜者天之所以杀也,刑者君之所以罚也。繇此言之,天人之征,古今之道也”<sup>[8]2515</sup>。及“官制象天”“人副天数”之类,都能够比喻以皇帝为首的权位体制之神圣性。如“荀卿谓天子如天帝,如大神。盖秦始皇自称曰朕,命为制,令为诏,民曰黔首,意与此同”<sup>[17]651</sup>。荀子此说完全被董仲舒承袭,亦符合当时政治之需要。三是在反对孟学方面,董仲舒和荀子也有共同之处。荀子将子思和孟子列入所谓“十二子”进行批判:“略法先王而不知其统,犹然而材剧志大,闻见杂博。案往旧造说,谓之五行,甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解。案饰其辞而只敬之曰:

此真先君子之言也。……世俗之沟犹瞽儒、灌灌然不知其所非也,遂受而传之,以为仲尼、子游为兹厚于后世,是则子思、孟轲之罪也。”<sup>[16]94-95</sup>荀子如此强烈地否定孟子之学,彼此思想义理上的对立不仅仅在于人性善与性恶之间的分歧。在教化的问题上,荀子和董仲舒的思想中皆含有严重的驯化味道。韦政通指出:“仲舒说:‘性待教而为善’,是荀子的思想,他们之间的不同,在荀子的教化还操之于君子、圣人,教化的工具则为礼义。不过仲舒之流,很可能曾受到荀子的启发,因他们都把教化的实行寄之于外在的权威,只是荀子的权威是理想中的圣人,仲舒的权威是现实的统治者。仲舒的这样教化论,无异是为统治的合理化建立了人性的根据;孔、孟那种强调自觉、自发、自信的教化精神,在与现实专制的整合中,完全被扼杀了。”<sup>[18]</sup>

由此可见两汉期间是荀学盛行的时代,甚至“可以说,没有荀子,就没有汉儒;没有汉儒,就很难想象中国文化会是什么样子”<sup>[19]</sup>。董仲舒及《汉书》《后汉书》所提及的不少著名儒家思想家,如陆贾、贾谊、京房、刘向、扬雄、虞翻、郑玄等都表现出一些共同的特点。一是对其他诸家学说采取“拿来主义”的态度,吸收一些可为己用的其他诸家观点来增强自家学说之适时效用。如“当时的儒者,多好采阴阳家言以说经,认为天道人事,相互影响,因此好以自然现象来附会人事的祸福……战国时代阴阳家邹衍所创的五德论,也于西汉后期为儒者用来解释政治”<sup>[20]</sup>。二是有着明显的实用性,不仅是为政治服务(为政策制定提供理论依据),“还有相当丰富的、可以付诸实用的经验和技巧以及与之相关的故事。历数、星象、云气、物怪等等知识”<sup>[21]</sup>。这些知识及其阐释适应社会生活及政治方方面面的需要,这在当时的易学中表现得格外明显。卦爻之辞本出于对现象界之观察和体验的积累,“以通神明之德,以类万物之情”<sup>[8]1704</sup>,两汉易学与天人之说相呼应,故重在象数,且包罗万象以广注释。如“在虞翻《易》注中,认识过程不是由感性到理性,经过飞跃使认识摆脱感性经验的局限与羁绊,而是相反,把理性的东西还原为感性,使之重新返回到种种具体的形象和经验之中”<sup>[9]635</sup>。这样一来,当时所

谓的儒家,其实是“董仲舒辈以阴阳家言糅合于儒学,遂使这一尊的儒家,又成为儒家与阴阳家的混合物”<sup>[22]</sup>,故而留给孟学传播的空间就显得很小了。

## 二、玄谈中显露的孟子学说

大凡思潮之兴衰,与其内涵是否适合时势关系密切。“一种学说或思想,到了它随着时代的潮流进展至于极盛的时候,它的流弊就渐次发生了。又到了相当的时期,它的流弊便渐次被人发现而激成反响了。流弊愈大,反响也愈大。”<sup>[1]206</sup>从儒学的理论上讲,“荀子虽为儒家,但他的性恶说只触及人性中的动物层,是偏至而不中肯的学说。西汉董仲舒把春秋战国所有的自然生命转到‘气’处言,也是偏至而不中肯”<sup>[23]69</sup>。对于政治而言,利弊是非的定位是辩证的也是动态的。以董仲舒为代表的儒学在帮助汉朝巩固了政权和体制的同时也获得了自身独尊的地位,可谓双赢。从中产生的既得利益,就要求把这些关系都固定下来,不过仅就思想理论来说,与政治权力之间关系的固化也必然会使自身形态僵化。这在西汉就已经露出端倪:“后世经传既已乖离,博学者又不思多闻阙疑之义,而务碎义逃难,便辞巧说,破坏形体;说五字之文,至于二三万言。后进弥以驰逐,故幼童而守一艺,白首而后能言;安其所习,毁所不见,终以自蔽。此学者之大患也。”<sup>[8]1723</sup>这种现象在东汉发展得更加严重,“自安帝览政,薄于艺文,博士倚席不讲,朋徒相视怠散,学舍颓敝,鞠为园蔬,牧儿莠豎……自是游学增盛,至三万余生。然章句渐疏,而多以浮华相尚,儒者之风盖衰矣。党人既诛,其高名善士多坐流废,后遂至忿争,更相言告,亦有私行金货,定兰台漆书经字,以合其私文”<sup>[24]2547</sup>。如此造成“义未尽,故假涂以运高略;道不正,故君臣之节有殊”<sup>[25]2157</sup>,于是显得唯有强调道德,方能政治正确。此外,儒学与阴阳五行之学混杂不仅促使其内部宗教意识滋生,也助长了其他宗教的发展。这实际上是在挖儒学“独尊”的墙脚,当政治不稳之时或成为引发动乱之导火索,双赢蜕变成了互损。与此同时,汉晋之间动荡不定的政治局面,也急需政治理论

提供相应之诠释以作对策之依据。“新的思想是从研究东汉名教之治开始的”，因为“到了东汉末年，这个名教的法宝有点不甚灵验”<sup>[26]</sup>。必须要指出的是，即便如此当时没有任何人说要废弃名教这个法宝，仅是致力于对它加以改进与更新，使之符合时宜，玄谈之兴起正是为此服务的。

上述政治与社会思潮之间的联动变化给孟子思想影响之扩展提供了机遇，犹如风起于青萍之末，越来越显露出其在学术及日常生活中之存在。“孟轲思想的出发点在发展精神生活，他以为养其大体则小体自然充实，这种思想与孔丘的精神相似，与其他儒家却不相同。”<sup>[3]64</sup>这几方面情况之叠加，成为孟学逐步取代荀学成为儒学思想主流的关键性因素。

汉魏之际，孟子之学渐为学者重视，《两汉三国学案》中所列为《孟子》做注疏者赵岐、程曾、高诱、刘熙、郑玄等皆为该时期人<sup>①</sup>。同时，孟子的观点渐渐地为人所引用，如东汉李法因为上疏议时弊失旨而罢官后，“法曰：‘鄙夫可与事君乎哉？敬患失之，无所不至。孟子有言：‘夫仁者如射，正己而后发。发而不中，不怨胜己者，反诸身而已矣’”<sup>[24]1601</sup>。又李膺曾激励钟瑾，云：“孟子以为‘人无是非之心，非人也’。弟何期不与孟轲同邪？”<sup>[24]2064</sup>东汉的程曾和赵岐则分别著有《孟子章句》。又如三国时王粲赞同“孟轲有言，尽信书，不如无书”<sup>[27]202</sup>。应璩自诉其处境时说：“谷余惊踊，告求周邻，日获数升，犹复无薪可以熟之，虽孟轲困于梁宋，宣尼饥于陈蔡，无以过此。”<sup>[27]630</sup>曹植在上书中屡屡引用孟子之言，如“孟子曰：‘不以舜之所以事尧事其君者，不敬其君者也。’”及“臣闻孟子曰：‘君子穷则独善其身，达则兼善天下。’”<sup>[28]571</sup>。王肃在上疏中举例：“孟轲称杀一无辜以取天下，仁者不为也。”<sup>[28]417</sup>陈寿评论诸葛亮时借用“孟轲有云：‘以逸道使民，虽劳不怨；以生道杀人，虽死不忿’”，并对照诸葛亮的事迹，表示“信矣”<sup>[28]931</sup>，等等。

两晋时期何焯在表文中引证：“孟轲云，古者关讥而不征。”<sup>[27]103</sup>孙绰称赞贺修“虽齐孝之归孟轲，汉王之宗仲舒，无以加焉”<sup>[27]840</sup>。索袭则谓：“夫子至圣，有召赴焉；孟轲大德，无聘不

至，盖欲弘阐大猷，敷明道化故也。”<sup>[25]2449</sup>段灼在上表中大段引用孟子之言，同时还引用《孟子·公孙丑下》所叙天时、地利、人和之间关系而“广其义”来向晋武帝陈说<sup>②</sup>。王导在主张兴学的上书中以孟轲所谓“未有仁而遗其亲，义而后其君者也”<sup>[25]1748</sup>为依据。而在袁瑰眼里孔孟之道代表着名教，“孔子恂恂以教洙泗，孟轲系之，海诱无倦，是以仁义之声于今犹存，礼让之节时有之”<sup>[25]2167</sup>。袁宏则在其所著《三国名臣颂》里感叹道：“故有道无时，孟子所以咨嗟；有时无君，贾生所以垂泣。”<sup>[25]2393</sup>又如傅玄云：“昔仲尼既歿，仲尼之徒追论夫子之言，谓之《论语》。其后邹之君子孟子輿拟其体，著七篇，谓之《孟子》。”<sup>[29]1740</sup>杜预《春秋序》亦引以为注：“《孟子》曰：楚谓之《梲杙》，晋谓之《乘》，而鲁谓之《春秋》，其实一也。”<sup>[30]</sup>《抱朴子内篇》中多处涉及孟子，如《辨论篇》里有“故孟子谓伯夷，清之圣者也”<sup>[31]225</sup>句。此外《畅玄篇》里“养浩然之气于蓬荜之中”<sup>[31]2</sup>一句，王明认为来自《孟子·公孙丑上》“我善养吾浩然之气”<sup>[2]56</sup>；《塞难篇》“古公不能释地之戎狄”<sup>[31]141</sup>句，亦注引《孟子·梁惠王下》“昔者大王居邠，狄人侵之，去之岐山之下居焉”<sup>[2]46</sup>。它的《外篇》亦是如此，如《逸民篇》云“圣人之清者，孟轲所美，亦云天爵贵於印绶”<sup>[32]87</sup>，及“故孟子云：禹、稷、颜渊，易地皆然矣”<sup>[32]92</sup>；《用刑篇》云“宽以爱人则得众，悦以使人则下附。故孟子以体仁为安。”<sup>[32]348</sup>；《仁明篇》“孟子曰：‘仁，宅也；义，路也。’‘人无恻隐之心，非仁也。’‘三代得天下以仁，失天下以不仁。’此皆圣贤之格言，竹素之显证也”<sup>[32]230</sup>，及“故孟子云：凡见赤子将入井，莫不趋而救之。以此观之，则莫不有仁心。但厚薄之间，而聪明之分，时而有耳”<sup>[32]235</sup>；等等。

南北朝时期，如范泰《论沙门踞食表三首》中引言：“孟轲以专信书不如无书。”<sup>[33]</sup>鲍照《河清传》中引用孔孟之言“宣尼称‘凤鸟不至，河不出图’。《传》曰：‘俟河之清，人寿几何！’皆伤不可见也。然则古人所不见者，今殫见之矣。孟轲曰：‘千载一圣，是旦暮也。’岂不大哉”<sup>[34]1479</sup>来对当局歌功颂德。颜延之则以孟子言为己辩护：“臣闻声问过情，孟轲所耻，况声非外来，问由己出，虽心智薄劣，而高自比拟，客气虚张，曾

无愧畏,岂可复弼亮五教,增曜台阶。”<sup>[34]1902</sup>顾愿所著《定命论》中引“仲尼云:‘道之将行,命也;道之将废,命也’……孟轲则以不遇鲁侯为辞。斯则运命奇偶,生数离合,有自来矣”<sup>[34]2081</sup>。何承天所作《有所思篇》里有“邹孟轲,为齐卿。称身受禄,不贪荣。道不用,独拥楹。三徙既谪,礼义明”<sup>[34]664</sup>句;《上邪篇》内有“承平贵孔孟,政敞侯申商”<sup>[34]665</sup>;《梁书》卷八载“陈吏部尚书姚察曰:孟轲有言,‘鸡鸣而起,孳孳为善者,舜之徒也。’”<sup>[35]173</sup>。时人亦以王僧辩母对他的训导比喻为使“孟轲成德”,说明孟母教子的故事在当时已被人熟知<sup>③</sup>。再如萧宝夤在议论政治的表文里说:“又闻之,圣人大宝曰位,何以守位曰仁。孟子亦曰:仁义忠信天爵也,公卿大夫夫人爵也。古之人修其天爵而人爵从之。故虽文质异时,污隆殊世,莫不宝兹名器,不以假人。是以赏罚之柄,恒自持也。”<sup>[29]3754</sup>崔光则以孟子来核实《易》义,云:“《易》本山火,观于天文,以察时变;观于人文,以化成天下。孟子口实,匡张训说。”<sup>[29]3630</sup>贾思伯在讨论明堂时亦“案《孟子》云:齐宣王谓孟子曰,吾欲毁明堂。若明堂是庙,则不应有毁之问”<sup>[29]3707</sup>。戴法兴与祖冲之的争议日历时引证曰:“臣考影弥年,穷察毫微,课验以前,合若符契,孟子以为千岁之日至,可坐而知,斯言实矣。”<sup>[29]2882</sup>樊逊在说明祸福无常时举例:“仲尼厄于陈蔡,孟轲困于齐梁,自是不遇其时,宁关报应之理。”<sup>[29]3867</sup>这些说明他们曾熟读《孟子》,也知晓孟子的事迹。在南北朝,孟子的观点还更多地被拿来用作评议人物之参考。如范晔论说和帝时的丁勋事迹就引用孟子语“闻伯夷之风者,贪夫廉,懦夫有立志”<sup>[8]3055</sup>,甚至在《齐民要术》里也引孟子“虽有天下易生之物,一日曝之,十日寒之,未有能生者也”<sup>[36]733</sup>作为证言。《颜氏家训》所引“孟子曰:‘图影失形’”句,不见于《孟子》,有学者疑“或恐是《外书》”<sup>[37]</sup>。而王褒的诗“昔称梁孟子,兼闻鲁孔丘”<sup>[38]</sup>,已经明显地把孔孟联系在一起了。

统合上述所列随着玄谈而显现的有关孟子之学的各种情况,大致可以归纳出以下几个特点。第一,孟学已经引起广泛注意,也就是说当时各种身份的人都对孟子事迹有所了解,熟读《孟子》且接受他的思想的人亦不在少数。第

二,从《孟子》中用来引证或叙说的主要内容分为两个层面。其一,以仁义为核心来谈论名教道德,以针砭时弊。钱穆认为孔子之后“独孟子志切救世,又不愿屈节枉尺以求合,其志行殆庶几于孔子之所谓中道”<sup>[6]49</sup>。乱世容易激发救世之心,而思想与政治走极端的做派正是酿成动乱的因素之一,所以时人在《孟子》《中庸》中寻求解药亦是形势所逼。其二,和传统经学衔接且擅长训诂考证。关于和传统经学衔接方面在后世得到特别重视,自不待言。至于训诂考证,虽注意者不多,但章太炎却看得很重。他说孟子的“小学则其所特长也,如云彻者彻也,助者借也,庠者养也,校者教也,序者射也,畜君者好君也,洙水者洪水也,皆以一字为训,声音小异,义已舛然,此非精于训故者不能为。《七发》又云孟子持筹算之,万不失一,则孟子又特长九数之学……《韩诗外传》亦引孟子十余条,则《韩诗》亦与孟子有瓜葛者”<sup>[39]</sup>。第三,由于“孟子论政治,以性善论为根据”<sup>[40]411</sup>。而“人性有双重意义(Double meaning)。上层的人性指创造之真几,下层的人性指‘类不同’的性。正宗儒家如孔孟《中庸》均不从‘类不同’的性立论,只有告子、荀子、王充等所代表的另一路才可涵有此义”<sup>[23]58</sup>。此即以人性论为道德治国方针的理论基础。而“孟子的思想,比起孔子,更加向政治思想的方面发展,比如仁,孔子主要把仁作为德行的概念,而孟子则注重仁政的概念”<sup>[41]</sup>。当时孟子的观点在讨论政治的场合屡被提及,这也是原因之一。第四,随着时间推移,读孟子书及注意其言说者有着越来越多之趋势,把他与孔子连在一起的说法已成普遍的趋势,于此亦可说在此期间孟子的影响开始一步步地扩展。

以上当时对孟子言说的一些直接引证,虽星星点点,却符合“仁义礼智,所以治国也,方技数术,所以治身也;诸子为经籍之鼓吹,文章乃政化之黼黻,皆为治之具也”<sup>[5]909</sup>之要求,故可视为此后孟子学说之发达埋下了火种。

### 三、合乎时宜的孟学义理

汉末开始的动乱折射出荀子政治思想的不合时宜,于是在魏晋南北朝,孟子之学开始在玄

谈中得到显露。战国时期或许是因为孟子的学说“天下方务于合从连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合”，所以一般认为他的言论“迂远而阔于事情”<sup>[4]2343</sup>。不过时势造英雄，在群雄逐鹿中脱颖而出的佼佼者执掌政权之后当然会进行反思，认识到道德教化对于治国的重要性。其中之关键在于以道德立论的孟子之学在群雄逐鹿的时代，迎合了诸家政权证明自身合乎正统的舆论需求。如曹魏建国后，曹丕即下诏曰“昔仲尼资大圣之才，怀帝王之器，当衰周之末，无受命之运，在鲁、卫之朝，教化乎洙、泗之上……可谓命世之大圣，亿载之师表者也”<sup>[28]77</sup>，乃为孔子修庙以祀之。曹髦为帝时亦下诏宣示其治国方略：“盖闻人君之道，德厚侔天地，润泽施四海，先之以慈爱，示之以好恶，然后教化行于上，兆民听于下。”<sup>[28]132</sup>又如晋武帝也表示“方今世运垂平，将陈之以德义，示之以好恶，使百姓蠲多幸之虑，笃终始之行”<sup>[25]55</sup>。至南北朝，皇帝们的这种意愿似乎更加明显。刘宋文帝在元嘉十九年（442年）正月所颁诏书中有“夫所因者本，圣哲之远教；本立化成，教学之为贵。故诏以三德，崇以四术，用能纳诸义方，致之轨度。盛王祖世，咸必由之”<sup>[29]2456</sup>之句，表示认识到教化乃治世之要务。梁武帝在诏书里屡屡表明他的立场，诸如“政在养民，德存被物”<sup>[35]80</sup>，“川流难壅，人心惟危”<sup>[35]89</sup>，“天行弥纶，覆焘之功博；乾道变化，资始之德成”（太清元年正月），等等，表明他是“并正先儒之迷，开古圣之旨”<sup>[35]91</sup>，与孔孟之道接近。西魏北周时统治者也以“正君臣，明贵贱，美教化，移风俗，莫尚于儒”<sup>[42]805</sup>为治国方针，所以宇文泰在《六条诏书》中强调要“教之以孝悌，使民慈爱；教之以仁顺，使民和睦；教之以礼义，使民敬让”<sup>[42]384</sup>。在专制集权体制内，最高统治者们的意见往往可视作驱动学术的风向标。以上所引虽大多系诏书中所言，但已可以看出道德行为准则对平乱企稳之重要性，“自曹氏篡汉以来，天下不知篡之为非，而以有所授受为得。上习为之，下习闻知。若非托伊、霍之权，不足以兴兵；非窃舜、禹之名，不足以据位”<sup>[43]</sup>。加之以教化为手段能够较好地减轻行政成本，这对于因战火不断与人口锐减而造成经济凋敝

的时代来说，亦为不能忽视之事项。对比两汉时期流行的荀学，这个问题似乎通过对孟氏之说的再演绎可以得到解决，于是也成了知识精英们以孟子之学来介入与引导政治的有效途径。因为“孟子之伦理说，亦推扩而为政治论”，要点在于他“极论道德与生计之关系，劝农桑，重教育”<sup>[44]</sup>。对政治家来说，道德治国的要点在于争取民心 and 施行教化。“道德实现的形式可以变迁，但道德的基本精神必为人性所固有，必为个人与群体所需要。”<sup>[45]</sup>而道德之本质在于使人自我约束，也涉及对人性人情之规范。

其实在六朝的玄谈里有很多话题是与此相关的，典型的如名教与自然关系及“才性四本论”的争论，此外还有《养生论》《夷夏论》等也包含相关的内容。而在孔学的后继者中“以孟子为代表，比较靠近自然这一端”<sup>[46]</sup>。加之孟子的道德观建立在人性本善的基础上，他将人心与道心相合，大大提升了其重要性，也是对“舜之所以授禹”的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”<sup>[47]14</sup>要诀之发挥。如《孟子·尽心上》所说：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”<sup>[2]278</sup>即人性人心和天道原本是连通的。叶适云：“古之圣贤无独指心者，至孟子，始有尽心知性，心官贱耳目之说。”<sup>[17]652</sup>傅斯年也认为“孟子合言性命，而示其一贯，无异乎谓性中有命，命中有性，犹言天道、人道一也”<sup>[48]</sup>。所以凡是参与玄谈者不可能没有读过《孟子》或者不知道孟子的这个基本观点，如王弼《老子注》云：“圣人达自然之至，畅万物之情，故因而不为，顺而不施。除其所以迷，去其所以惑，故心不乱而物性自得之也。”<sup>[49]</sup>其性情自然，重在正心的观点与孟子相合。又如向秀、郭象《庄子注》之理想人格，合养性命、治天下为一事，以《逍遥游》、《齐物论》与《应帝王》为一贯。于是自然名教乃相通而不相违。谢康乐《辨宗论》云，‘向子期以儒道为一’，其关键或在此欤？……又正心修身治国平天下之本，黄老原亦为君人南面之术。内圣外王本为中华最流行之政治理想。孟子之对齐王，朱子之告宋帝，千古政论，奉此不坠”<sup>[50]</sup>。何况孟子的话语既然“阔于事情”，也就是属于“形而上”的说辞，当然也适合在玄谈中被提及或引用。

又如玄谈中的所谓“三玄”，系代表儒家的易学和老庄之学的争辩与交流。《周易》思想中的一个重要特点是具有往复观念，如《周易·复》：“反复其道，七日来复，利有攸往。”何妥疏复卦曰：“复者，归本之名。群阴剥阳，至于几尽，一阳来下，故称反复。阳气复反，而得交通，故云‘复：亨’也。”<sup>[51]</sup>提示往复亦含动静显隐之义，亦即董仲舒所谓“天之道，终而复始”<sup>[52]</sup>之义。就此，池田知久认为道家也有类似的“复归”思想。“《老子》的这种‘复归’思想，主张人的内部应有那些‘善’的实际内容，即‘婴儿’、‘朴’、‘无极’等……与战国中期的儒家孟子的性善说，几乎具有相同的理论结构，这一点我们应该加以注意。《老子》的‘复归’与《庄子》的‘复初’等，如果具备了一定的条件的话，实际上是能够与孟子的性善说以及后世儒学的‘复性’相互握手的思想。”<sup>[53]</sup>玄谈中显露出来的性善说与道家思想能够达成一定之会通当然有利于孟子学说之扩散。

孟子的性善论在六朝产生影响还与释教的佛性论之传入有关。这是因为入华“佛家之初重说各种法之思路之发展，至于由法之相摄，以见诸法之共同之性，固有渐与中国昔贤重说性之思路相契之道也”<sup>[54]</sup>。这里所谓佛教法性与中土“说性之思路相契”是在于“自晋末之后，‘一切众生悉有佛性’思想成了中土佛性思想的主流，而由于经济、政治乃至社会意识形态等多方面原因，以‘众生悉有佛性’为主流的佛性思想又进一步发展为中土佛学的主流”<sup>[55]</sup>。佛家的这种观点和孔孟之道高度吻合，儒家之谓“仁，人之性也……夫明睿之智，恻隐之情，吾人禀于天者固皆有其端，而扩之使大，养之弥熟，以完成一心之仁流行无间、发用无穷者，此乃人之成能所以弘大天性也”<sup>[56]</sup>。其中所说人固有的恻隐之情正是孟子用来说明人性本善之依据，而内在的修身养性，外在之教化引导，即《中庸》所谓“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”<sup>[47]17</sup>，由此合成孟子以道德治国的路径。这样一来，“所谓人性中先天具有道德标准这一中国古老信念，因佛家所谓如来藏乃如来性体所在之宝藏之说……那么，孟子所谓人性中生而具有道德标准之说便不谬了”<sup>[57]</sup>。人性中含仁

德而本善与“一阐提皆有佛性”在义理上是一致的，由此人人可以成为尧舜，众生也都能成佛。这也是孟学的独到之处，“孟子所谓的‘可以’的根据强，不只有逻辑的可能性(logical possibility)，而且有真实的可能性(real possibility)。荀子的说法就只有逻辑上的可能性，因为他主张性恶”<sup>[58]</sup>。其时“佛家之说寝盛，儒、道二家，多兼治之，佛家亦多兼通儒、道之学。三家之学，实已渐趋混同。中国向来，宗教、哲学，与人伦日用之轨范，并不分张儒、释、道称为三教，并行不悖，正以其名虽异，其实则无大不同耳”<sup>[59]</sup>。如果说，汉魏六朝时孟子的理论还只是被一些儒学精英所知晓，那么释家修佛的道理在两晋南北朝已在社会上广为流传。大乘佛性论与孟子关于人性的观念能够触类旁通，接受了一家的说法也就非常容易理解另一家的思路。毫无疑问，孟子学说的影响在两晋南北朝得以扩大，与此不无关系。

此外，孟子学说在当时的散布也与《中庸》同步，这是由于两者之间的渊源关系，后者“乃孔门传授心法，子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子”<sup>[47]17</sup>，具体如《孟子·离娄章句上》“此章述《中庸》孔子之言，见思诚为修身之本，而明善又为思诚之本。乃子思所闻于曾子，而孟子所受乎子思者，亦与大学相表里，学者宜潜心焉”<sup>[47]282</sup>。同时在于两者思想观点的基本一致，“《大学》言心，《中庸》言性，又为孟子学说渊源所自”<sup>[40]400</sup>，亦即“彼等同以言人之德性心为主，同以德性心为人之本心”<sup>[60]</sup>。还如说“真正了解《周易》最透彻的是孟子。《周易》是从孔子传到子思的家学，孟子则从子思领受了周易的精神，然后从一切生命的观点、价值的理想、哲学的枢纽，安排于人的尊严上。如此就‘大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神’、事实上就是解释中庸的”<sup>[61]</sup>。又如“《中庸》说：‘仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大。’可见孟子说仁义，亦是依据子思《中庸》而来的”<sup>[62]</sup>。又如虽然《中庸》“没有明确宣称人性为善，但这显然是孟子的命题……当孟子宣称人性善的时候，他开启了总体解决天人问题的途径，这就像我们在《中庸》与《易传》中看到的一样”<sup>[63]</sup>。

玄谈之展开，因为将性情自然作为其中一

大谈资,所以就此成了名教与天理或天道的一个重要结合点。《中庸》在魏晋南北朝期间已经具有一定影响,原因在于汉魏之间所谓“中庸之道”已为不少文士所信奉,如年仅十七岁的刘表向南阳太守王畅进谏曰:“奢不僭上,俭不逼下,盖中庸之道,是故蘧伯玉耻独为君子。府君若不师孔圣之明训,而慕夷齐之末操,无乃皎然自遗于世!”<sup>[28]211</sup> 鱼豢称学习之功用时说:“不当顾中庸以上,材质适等,而加之以文乎。”<sup>[28]422</sup> 和洽则认为“夫立教观俗,贵处中庸,为可继也”<sup>[28]656</sup>。两晋时有关中庸之道的言论也不少于三国,如干宝评西晋末期“民风国势如此,虽以中庸之才,守文之主治之”<sup>[25]136</sup> 也不行。王坦之在其所著《废庄论》里引用了“道心惟微,人心惟危”后声称“虽首阳之情,三黜之智,摩顶之甘,落毛之爱,枯槁之生,负石之死,格诸中庸,未入乎道,而况下斯者乎”<sup>[25]1965</sup>。江迥在上疏中议曰:“以唐虞流化于茅茨,夏禹垂美于卑室。过俭之陋,非中庸之制,然三圣行之以致至道。”<sup>[25]2172</sup> 南北朝时已有“议者弘通情纪,每傍中庸”<sup>[34]1693</sup> 之现象。如王僧虔在上表中指出江左礼乐“中庸和雅,莫复于斯”<sup>[64]</sup>。徐陵递交的表中有“大孝圣人之心,中庸君子之德,固以作训生民,贻风多士”<sup>[35]129</sup> 句。刘峻在《辨命论》中认为“愚智善恶,此四者人之所行也。夫神非舜、禹,心异朱、均,才挂中庸,在于所习”<sup>[35]705</sup> 及刘歊在《革终论》里宣称自身死后之葬“今欲仿佛景行,以为轨则,悦合中庸之道,庶免徒费之讥”<sup>[35]750</sup>。又如北魏元顺在所作《蝇赋》中感叹:“自古明哲犹如此,何况中庸与凡才!”<sup>[29]3600</sup> 又孝文帝在答尉元请致仕诏中承认“师上圣则难为其举,傅中庸则易为其选”<sup>[29]3537</sup>。萧宝夤在上表中也忧虑时弊“贤达君子,未免斯患;中庸已降,夫复何论。官以求成,身以请立,上下相蒙,莫斯为甚”<sup>[29]3754</sup>。魏收评议崔光系“顾怀大雅,托迹中庸,其于容身之讥,斯乃胡广所不免也”<sup>[65]1507</sup>,以及论说当时的一些所谓孝子“盖上智禀自然之质,中庸有企及之义,及其成名,其美一也”<sup>[65]1887</sup>,而恩幸们在于“若夫地穷尊贵,嗜欲所攻,圣达其犹病诸,中庸固不能免”<sup>[65]1987</sup>。当时也颇有身体力行者,如据说韩震能做到“孝友立身,仁信为本,发行无违,出言靡择,无终无

始,实保中庸”<sup>[66]421</sup>;李宪也是“处常待终,不从流俗,阖门靖轨,十载于兹。既体中庸,时来不逆”<sup>[66]506</sup>。此外,戴颙注《礼记·中庸》篇、梁武帝的《中庸讲疏》,以及“是时,城西开士林馆聚学者,(张)绾与右卫朱异、太府卿贺琛递述《制旨礼记中庸》义”<sup>[35]504</sup>,谢朓奉旨“制《宣城王奉述中庸颂》”<sup>[35]658</sup>等加以宣传,可看作为后来《中庸》与《孟子》一起列入“四书”张本。

通览以上魏晋南北朝有关《中庸》及中庸之道的记载,大致可知当时主要是把“中庸”作为一种做人的处世标准,以及在道德上位于君子与小人之间,才华一般的一类人之名号。而这种观点似乎成了当时社会之共识,中庸之道影响要远比孟子学说广泛和深入。南北朝之后的《隋书·经籍志序》云:“其为人也,温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;洁静精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。遭时制宜,质文迭用,应之以通变,通变之以中庸。中庸则可久,通变则可大。其教有适,其用无穷。实仁义之陶钧,诚道德之橐籥也。”<sup>[5]903</sup>对于中庸之道在教化作用上如此高的评价,其实也是对魏晋南北朝之名教与自然“将无同”后中庸思想发挥功效之总结。考虑到子思与孟子的师承关系及《中庸》与《孟子》在主体意识上的一致性,认为魏晋南北朝是中庸之道带动了孟子学说的开展,也绝不为过。

## 余 论

孟子之学开始在魏晋南北朝崭露头角得益于两个层面的因素。从表层来看,汉晋之间的社会变动暴露了荀子、董仲舒的学说不足以应对乱世,此后为再造治世寻找合适的意识形态过程中孟子思想之社会价值渐渐被发现。从深层来说,魏晋南北朝玄谈所得出的名教与自然“将无同”之主要结论,名教亦即仁政与“德化”,为此后道德治国确立了方向。而道德教化之要点,一是在于人性之规范,二是要直指人心。如果说荀学对于前者尚可有所作为,完成后者之首选则在于子思孟子学派。诚如叶适所言:“荀卿于陋儒专门立见识,隆礼而贬《诗》、《书》,为

入道之害,又专辨析诸子,无体道之宏心……子思之流,始以辞明道,辞之所之,道亦之焉,非其辞也,则道不可以明。孟子不止于辞而辨胜矣。”<sup>[17]654</sup>朱熹评《孟子》时说:“心性只是一个物事,离不得。孟子说四端处最好看。恻隐是情,恻隐之心是心,仁是性,三者相因。”<sup>[67]1286</sup>又说:“孟子发明四端,乃孔子所未发。人只道孟子有辟杨、墨之功,殊不知他就人心上发明大功如此……发明四端,是安社稷之功。”<sup>[67]1290</sup>而实际上亦如牟宗三所指出:“陆(九渊)王(阳明)承接孟子的心论,认为心明则性亦明,走着‘尽心,知性,则知天’的道德实践的道路,这才是中国思想的正统。”<sup>[23]53</sup>张岱年认为,“宋儒所同于孟子者,在于皆认为天是人的心性之本原,道德之根据。但又受老、庄之影响,认为天是自然的”<sup>[68]</sup>。按照牟、张等人的说法再反推上去,两宋之儒学不仅是名教与自然“将无同”结论之发展,而且其中名教的实质性内核则是孟子的学说。

由此可见,宋代儒学大家已经认定孟子发扬了孔子的仁学,以修身为道德追求之起点,进而有“安社稷之功”,亦即孟子是后来儒家道统说的奠基者,而如此之认识过程的起步正是魏晋南北朝之玄谈。

#### 注释

①唐晏:《两汉三国学案》(卷十),中华书局1986年版,第530—532页。②房玄龄等:《晋书》,中华书局1974年版,第1341页。③姚思廉:《梁书》,中华书局1973年版,第631页。另据《艺文类聚》卷十八引《孟轲母赞》云:“邹母善导,三徙成教,邻止庠序,俎豆是效,断织激子,广以坟奥,聪达知礼,敷述圣道”。可以佐证。参见欧阳询:《艺文类聚》,中华书局1965年版,第337页。

#### 参考文献

- [1]贺昌群.魏晋清谈思想初论[M].北京:商务印书馆,2011.
- [2]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2010.
- [3]常乃德.中国思想小史[M].上海:上海古籍出版社,2019.
- [4]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [5]魏徵.令狐德棻.隋书[M].北京:中华书局,1973.
- [6]钱穆.国学概论[M].北京:商务印书馆,1997.
- [7]陈寅恪.金明馆丛稿二编[M].上海:上海古籍出版社,1980:251.
- [8]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [9]金春峰.汉代思想史[M].北京:中国社会科学出版社,1997.

- [10]徐复观.徐复观论经学史二种[M].上海:上海书店,2006:133.
- [11]冯友兰.中国哲学简史[M].北京:北京大学出版社,1996:124.
- [12]章炳麟.国学讲演录[M].南京:江苏文艺出版社,2007:147.
- [13]杨鸿烈.中国法律思想史[M].北京:中国政法大学出版社,2004:35.
- [14]程荣.汉魏丛书[M].长春:吉林大学出版社,1992:73.
- [15]皮锡瑞.经学历史[M].北京:中华书局,1959:104.
- [16]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
- [17]叶适.习学记言序目[M].北京:中华书局,1977.
- [18]韦政通.中国思想史[M].上海:上海书店出版社,2003:318.
- [19]李泽厚.中国古代思想史论[M].北京:人民出版社,1986:121.
- [20]傅乐成.汉唐史论集[M].台北:联经出版事业公司,1977:57.
- [21]葛兆光.七世纪前中国的知识、思想与信仰世界[M].上海:复旦大学出版社,1998:401.
- [22]杨东莼.中国学术史讲话[M].南京:江苏教育出版社,2005:68.
- [23]牟宗三.中国哲学的特质[M].上海:上海古籍出版社,1997.
- [24]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [25]房玄龄,等.晋书[M].北京:中华书局,1974.
- [26]唐长孺.魏晋南北朝史论丛[M].石家庄:河北教育出版社,2000:299.
- [27]欧阳询.艺文类聚[M].北京:中华书局,1965.
- [28]陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1982.
- [29]严可均.全上古三代秦汉三国六朝文[M].北京:中华书局,1958.
- [30]十三经注疏:春秋左传注正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:3698.
- [31]葛洪.抱朴子内篇校释[M].王明,校释.北京:中华书局,1985.
- [32]葛洪.抱朴子外篇校笺[M].杨明照,校笺.北京:中华书局,1991.
- [33]弘明集[M].刘立夫,魏建中,胡勇,译注.北京:中华书局,2013:825.
- [34]沈约.宋书[M].北京:中华书局,1974.
- [35]姚思廉.梁书[M].北京:中华书局,1973.
- [36]贾思勰.齐民要术今释[M].石声汉,校释.北京:中华书局,2009:733.
- [37]王利器.颜氏家训集解[M].北京:中华书局,1993:430.
- [38]王褒.王褒集校注[M].牛贵琥,校注.北京:中华书局,2021:52.

- [39]傅杰.章太炎学术史论集[M].昆明:云南人民出版社,2008:259-260.
- [40]蒋伯潜.十三经概论[M].上海:上海古籍出版社,2010.
- [41]陈来.儒学美德论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2019:437.
- [42]令狐德棻.周书[M].北京:中华书局,1971.
- [43]牟宗三.政道与治道[M].桂林:广西师范大学出版社,2006:14.
- [44]蔡元培.中国伦理学史[M].北京:中华书局,2014:15.
- [45]徐复观.中国文学精神[M].上海:上海世纪出版集团,2006:19.
- [46]冯友兰.中国哲学史补[M].北京:中华书局,2014:195.
- [47]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [48]傅斯年.性命古训辩证[M].桂林:广西师范大学出版社,2006:142.
- [49]老子道德经注校释[M].王弼,注.楼宇烈,校释.北京:中华书局,2008:77.
- [50]汤用彤.魏晋玄学论稿及其他[M].北京:北京大学出版社,2010:74.
- [51]李鼎祚.周易集解[M].北京:中华书局,2016:160-161.
- [52]朱维铮.中国经学史基本丛书:第1册[M].上海:上海书店出版社,2012:169.
- [53]池田知久.“老子”的政治思想与“自然”[C]//中国社会科学院历史研究所,日本东方学会,武汉大学三至九世纪研究所.第三届中日学者中国古代史论坛文集.北京:中国社会科学出版社,2012:28.
- [54]唐君毅.中国哲学原论:原性篇[M].北京:中国社会科学出版社,2005:107.
- [55]赖永海.中国佛性论[M].上海:上海人民出版社,1988:57.
- [56]熊十力.体用论[M].北京:中华书局,1994:185-187.
- [57]张君勱.新儒家思想史[M].北京:中国人民大学出版社,2006:88.
- [58]牟宗三.中国哲学十九讲[M].上海:上海古籍出版社,1997:232.
- [59]吕思勉.两晋南北朝史[M].上海:上海古籍出版社,2005:1227.
- [60]唐君毅.中国哲学原论:导论篇[M].北京:中国社会科学出版社,2005:55.
- [61]方东美.生生之美[M].北京:北京大学出版社,2009:311.
- [62]贾丰臻.中国理学史[M].上海:上海古籍出版社,2014:29.
- [63]葛瑞汉.论道者:中国古代哲学论辩[M].张海晏,译.北京:中国社会科学出版社,2003:158-160.
- [64]萧子显.南齐书[M].北京:中华书局,1972:595.
- [65]魏收.魏书[M].北京:中华书局,1974.
- [66]王连龙.南北朝墓志集成[M].上海:上海人民出版社,2021.
- [67]朱熹.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986.
- [68]张岱年.中国哲学大纲[M].北京:商务印书馆,2015:291.

## Metaphysical Discourse in the Six Dynasties and the Revival of Mencius' Teachings

Yan Yaozhong

**Abstract:** After Confucius, the teachings of Xunzi and Mencius emerged as the two major schools of Confucian thought. Building upon the theory of inherent human evil, Xunzi expanded Confucius' concept of "ritual" (礼) as a form of self-discipline for gentlemen into a universally normative system of "ritual codes". The convergence of Confucianism and Legalism, the needs of state governance, and the Han Dynasty's adoption of Qin institutions led to the development of increasingly complex legal codes during the Han period. Later, Dong Zhongshu promoted the idea of "adjudicating legal cases based on Confucian classics," transforming morality into another form of law. This approach significantly increased administrative costs in governance and, more critically, overemphasized external constraints, leading to widespread hypocrisy and deceit in society. These issues became a key driver of the metaphysical discourse during the Wei, Jin, and Six Dynasties. One insight from these philosophical debates was that human nature is also an expression of the principle of heaven, and that moral cultivation through Mingjiao aligns with the natural order of heaven. As a result, Mencius' advocacy for "benevolent governance", grounded in the belief in innate human goodness, gained widespread acceptance as timely and appropriate. This marked a turning point for "the way of Confucius and Mencius" to become the mainstream of Confucianism. It can be argued that Mencius' philosophy gained recognition and prominence through these metaphysical discussions, laying essential groundwork for the later development of Neo-Confucianism.

**Key words:** metaphysical discourse; Xunzi's teachings; Mencius' teachings; relevance; moral cultivation

[责任编辑/晓东]



## 魏晋玄学的“自然共同体”旨趣\*

朱 承

**摘 要:**魏晋玄学在“何为正当的人类生活秩序”问题上展现了“顺任自然”的旨趣。王弼认为世界“本”于普遍性之“无”，应该“崇本息末”，这反映到应对世界上就是“道顺自然”，尊崇差异与变化背后所普遍存在的“自然”原则，将自然自发的生活秩序作为共同体生存发展的根本。嵇康和阮籍喜言天地万物的普遍之理，留意性道之学的自然之宗，在治身、治世等现实问题上都崇尚“顺任自然”，反映出对“自得自然、和美大同”之理想秩序的追求。郭象强调造物无主、物各自造，认为万物与人皆由自为自化，由此在共同体秩序上主张为政者“无为”，从而使得民众“自任”“自正”，以自发秩序代替人为建构的秩序。魏晋玄学的“自然共同体”秩序观，既表达了对当时社会减少社会控制、厘清公权力边界的期望，也展现了对人与自然、人与人、共同体与共同体之间分离倾向、对峙情绪的克服。

**关键词:**魏晋玄学；普遍性追求；自然共同体；顺任自然

**中图分类号:**B235

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)03-0034-08

魏晋士人的哲思以名教与自然的关系为主题，多以为崇尚自然之道或可应对名教危机所带来的秩序困境，以自然之道作为统摄万物、抒发人性、重建秩序的依据，通过超越性的本体认知来突破人的生活局限、现实约束而走向自然无限之境，并期待以自然无为的治理之道来重回自发的人类生活秩序。就致思旨趣而言，魏晋士人在思考“何为正当的人类生活秩序”的问题时，往往强调与物同体、玄同彼我，思考人伦秩序何以符合自然之道、自然之理，考虑人类如何重返自然、自发的生活样态，通过阐释和发挥自然的玄理，展现了对于理想人生以及共同体正当生活秩序的思考。在共同体秩序问题上，魏晋玄学如同先秦道家一样，呈现出期待人类社会成为“自然共同体”的理想取向，即认为理

想的人类共同生活应该尊崇自然之道，按照无特定意志的自然一致原则来消解世俗冲突与纷争，复归到自然而然的宁静和谐生存状态<sup>①</sup>。“自然共同体”是对人类共同体自然自发秩序的一种向往，强调人与天地、人与人的总体和谐，主张人道要合于自然之道。这对探究理想治理之道以及人类命运共同体的中国传统价值观基础具有一定思想资源意义。

### 一、“圣人达自然之性”

王弼哲学推崇以无为本、道顺自然，显现了高度的抽象思辨风采，注重探究具象世界背后的抽象之理，“学贵玄远，则略于具体事物而究心抽象原理”<sup>[1][2]</sup>。秉此玄风，王弼提出，“物无

收稿日期：2025-01-09

\*基金项目：教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“中国传统文化中的人类命运共同体价值观基础研究”（21JZD018）、同济大学经学研究院“敦和经学学者”项目、江苏省公民道德与社会风尚协同中心和智库建设项目。

作者简介：朱承，男，华东师范大学哲学系教授、博士生导师，教育部人文社会科学重点研究基地中国现代思想文化研究所研究员（上海 200241），主要从事中国哲学、政治哲学研究。

妄然,必由其理”<sup>[2]591</sup>,万物各由其理,而万物也有普遍同一之理,“万物万形,其归一也”<sup>[2]117</sup>,万物迁变,但其中始终存在着本质一致性。由此,王弼从抽象一致的维度追寻现实多样性世界背后的普遍之理,并以此来解释天地万物、筹划人类秩序。

世界在本质上是否存在着同一性?这是哲学在面对天地万物所展现出的多样性时所发出的根本之问,也是本体论思维的一种表现。王弼受到老子“道”论的深刻影响,在对世界的认识上,有着鲜明的本体论思维指向。王弼主张世界的多样性背后存在着普遍的统一性,而把握同一性对于筹划人类秩序具有奠基性价值,他认为,“故万物之生,吾知其主,虽有万形,冲气一焉。百姓有心,异国殊风,而王侯得一者主焉”<sup>[2]117</sup>,“夫古今虽殊,军国异容,中之为用,故未可远也。品制万变,宗主存焉”<sup>[2]591</sup>。虽然万物迁变、时空不一,但多样性之中依然蕴含着一致性,对于这种一致性的把握有利于人类正当秩序的营造。在王弼看来,天地万物的一致性即在于“寂然至无”,所谓“然则天地虽大,富有万物,雷动风行,运化万变,寂然至无是其本矣”<sup>[2]337</sup>。“无”不是“虚无”地否定一切,恰恰是为了达成普遍一致而奠定的源始。“无”因为没有具体所指而统括一切,故是万物之母、万物之本,是多样性世界背后的一致性本原,以其自然之理主导天地万物以及人类社会的生长养,并以此可以统合世界的多样性。“夫物之所以生,功之所以成,必生乎无形,由乎无名。无形无名者,万物之宗也。”<sup>[2]195</sup>“无”并不关涉具体的“形器”,也不关涉万物的具体特殊性,故而可以消弭“万有”之间的差异而促成万象同源,“大象,天象之母也。不炎不寒,不温不凉,故能包统万物,无所犯伤”<sup>[2]88</sup>。“无形”之“大象”没有进入可感之域,不可感知故而无法以人为的方式予以限定区分,因而可以包含一切具有限定边界的事物,即普遍地存在于具体的事物之中。凡“有”皆受限制,因有形迹而有界限,“有分则失其极也”<sup>[2]64</sup>,而“无”不受时空限制,“无形无识,不偏不彰,故万物得往而不害妨也”<sup>[2]88</sup>。只有没有限定的“无”才能论及永恒性及普遍性,故而能成为万物的同一“宗主”,为多样性的世

界实现和谐一致提供前提。不仅自然万物如此,人类社会生活也是如此,在人伦秩序中有着最为本质的一致性原理,如果能够顺应本质性规律行事,那么就能构成有序的天下,“主若执之,则天下往也”<sup>[2]88</sup>。与之相关,王弼还认为,天下之变化不是由变化本身而起,而是由普遍一致性的本质力量在支撑,即存在着一个先在、独立且具有“宗统”意味的“道”,“夫动不能制动,制天下之动者,贞夫一者也”<sup>[2]591</sup>。当然,这不是从动力角度来讲“道”,而是说千变万化的事物背后存在着普遍之理,“制众归一”从而能够“执一御多”。汤用彤指出,包括王弼哲学在内的魏晋玄学“是脱离汉代宇宙之论(Cosmology or Cosmogony)而留连于存存本本之真(ontology or theory of being)”<sup>[1]39</sup>。李泽厚也认为,王弼哲学是为了改变汉代烦琐的天人感应论,而代之以简约的道论,“不应再以汉代那种繁复运转的宇宙论系统图式,而应以这个可以包容一切、‘无为而无不为’的‘道’‘一’来作为统治天下的理论基础”<sup>[3]</sup>。在理解世界秩序原理时,王弼化繁为简,以“一”御“多”成为其本体论思维的特质。如前所述,王弼对于普遍性的思考集中于“无”,洪千里曾对王弼哲学中的“普遍性”问题作过专题研究,他强调:“普遍之‘无’的提出,使得具体之‘有’的存在有了形上的根据,使得理论的进一步展开有了根据。”<sup>[4]</sup>如其所言,在王弼哲学里,谈“无”是为了论“有”,抽象本体的发明是为了解释具象的生活世界。王弼以“无”为本,正是为了尝试从普遍同一性角度来理解现实生活的复杂多样性,从而为应对现实生活秩序的危机提供新思路。

世界本质一致性的确证与如何应对现实世界的问题相关联,在王弼这里,本质一致性的“无”是为了导引“自然”之则。复归一致性的“无”,在人类社会生活中的表现就是要“顺任自然”。“自然”本来是指称纷杂万物和多样生活的自发样态,在中国传统哲学话语里,“自然”还可以从应对世界的原则之角度来理解,即遵照事物自身的本性、遵循事物固有的规律,“道不违自然,乃得其性,法自然也。法自然者,在方而法方,在圆而法圆,与自然无所违也。自然者,无称之言,穷极之辞也”<sup>[2]65</sup>。“无”是“道”之本

性,其表现是顺应世界的自然而然。“自然”是“穷极之辞”,关涉万物与人类生活的最普遍、最根本法则。老子说:“善行无辙迹;善言无瑕谪;善数不用筹策;善闭无关楗而不可开;善结无绳约而不可解。”<sup>[5]169</sup>事物所应达到的良好效果都不是经由人的造作而成,而只是顺其自然。对此,王弼认为:“顺自然而行,不造不施,故物得至,而无辙迹也。”<sup>[2]71</sup>“无辙迹”即是“无造无施”,也就是不以人的主观性意志来改变万物的本性与人类社会自发的发展趋势,而是采取顺其自然的因应态度。王弼进而提出:“因物自然,不设不施……不造不施,因物之性,不以形制物也。”<sup>[2]71</sup>王弼以“无”为本,以“形器”为末,所以主张“不以形制物”,而是顺物之性,不造作、不干预、不刻意,让事物在自然而然的过程中展开其本性。

应对万物的原则同样适用于应对人类社会生活。具体来说,自然的原则运用到人类社会生活上就是期望共同体能够自然而生、自发而长,为政者及其公权力减少对民众的干预,使得民众自适其性,“圣人达自然之性,畅万物之情”<sup>[2]77</sup>。在王弼看来,人类共同体应同万物生发一样,崇本息末,顺应自然。自然之性是与人的主观意志建构相对而言的,“自然,其端兆不可得而见也,其意趣不可得而睹也”<sup>[2]41</sup>,“自然”是道的运行规律,不能为人感知,人只能顺应而不能干预,但在现实的人类共同体生活中,秩序的主导者总是试图干涉民众的生活,以自己的意志来引导民众生活。对此,王弼提出:“居无为之事,行不言之教,不以形立物,故功成事遂,而百姓不知其所以然也。”<sup>[2]41</sup>在以“无”为本的思维下,王弼反对人类社会生活秩序维系中的人为造作,“若乃多其法网,烦其刑罚,塞其径路,攻其幽宅,则万物失其自然,百姓丧其手足,鸟乱于上,鱼乱于下”<sup>[2]130</sup>。对于维系安宁和谐的人类共同体秩序来说,最重要的是“无为”和“不争”,顺应民意,顺应物理,采取自然之治,让民众自发谋求生活的发展,这是“顺任自然”原则在人类社会秩序上的体现。对于如何实现自然和谐的共同体生活秩序的问题,王弼有着较为详细的阐发:“故竭圣智以治巧伪,未若见质素以静民欲。兴仁义以敦薄俗,未若抱朴以全笃实;多

巧利以兴事用,未若寡私欲以息华竞。故绝司察,潜聪明,去劝进,翦华誉,弃巧用,贱宝货。唯在使民爱欲不生,不在攻其为邪也。故见素朴以绝圣智,寡私欲以弃巧利,皆崇本以息末之谓也。”<sup>[2]198</sup>在人类共同体里,有人要以巧伪获利,风俗因为逐利而变得轻薄,民众争相实现自己的私欲,由此共同体的秩序走向混乱,这与老子以来对伴随文明发展而来的人与人之间无序争夺之担忧是一致的。老子认为:“天下多忌讳,而民弥贫;民多利器,国家滋昏;人多伎巧,奇物滋起;法令滋彰,盗贼多有。”<sup>[5]275</sup>人类创造了文明,但同时也带来了对人类自身生活状态的损害<sup>②</sup>。如上,王弼也表达了对于人类追逐欲望满足的担忧,并抒发了对自然自发的良好秩序的向往。王弼指出,世俗中建构出来的圣智、仁义、技巧应对不了人对于欲望的追逐,跟不上风俗的日渐凉薄,与其扬汤止沸,不如釜底抽薪,见素抱朴,倡导低欲望的生活,回到自然自发的秩序状态。换言之,对于当时的为政者来说,与其批判人们日益增长的各种欲念,还不如引导民众不生追逐名利的欲念,崇本息末、返璞归真,以自然自发的生活秩序作为共同体生存发展的根本。应该说,王弼深入地领会了老子所阐发的自发性人类生活秩序。对“自然之性”的尊崇,从侧面反映了王弼对当时名教虚伪化所带来的秩序危机的担忧,他主张以自然引导民众,“化当然为自然”来克服名教的异化<sup>③</sup>,以此重构共同体的生活秩序,这是“崇本息末”的哲学思想在人类生活秩序问题上的具体反映。

王弼从一致性之“无”来理解世界的本原,建构了“纯玄理之形上学”<sup>④</sup>,为解释世界普遍性提供了新的进路。照王弼的理解,世界“本”于普遍性之“无”,世俗生活中的形器、功利、聪明、仁义等皆是“有”,是“末”,人不应该执着于“有”,而应该“崇本息末”。“崇本息末”反映到应对世界上就是“因而不为”“道顺自然”,遵循“自然”是人们在生活世界中追寻普遍性的表现,同时也是维系人类生活和谐秩序的理论基础。因此,无论世界如何繁杂差异、变迁不居,人们都要尊重差异与变化背后所普遍存在的“自然”原则。王弼对“自然之性”的体察与引申发挥,是人类生活世界寻找普遍确定性的一种理论尝试,反映

了玄学对自然自发之人类生活共同体的构想。

## 二、“不通自然者不足以言道”

魏晋之时,社会风气日薄,为政者以仁义礼法为幌子,实际上则奢贪无度。章太炎曾述:“晋初,何曾自谓守礼法,然日食万钱,犹曰无下箸处。夏侯湛作《昆弟诰》,假托孝友之言,而侯服玉食,穷滋极侈。则知徒陈礼教,不足以戒奢惩贪也。”<sup>[6]</sup>为政者言论与行为之间的脱节,展现了仁义礼法等秩序观念的无力。目睹这一时代现象的嵇康、阮籍都倡导以自然之道取代名教之范。嵇康、阮籍旷达超迈、气象宏远,多言天地万物的普遍之理,留意性道之学的自然之宗,他们热衷于在理论上探寻天地万物的普遍一致性所在,而在治身、治世等现实问题上都崇尚“顺任自然”,反映出对“自得自然、和美大同”之理想秩序的追求,构成了魏晋玄学追求“自然共同体”的一个环节。

对于生命来源的探究是嵇康思考人类社会生活秩序的前提。嵇康认为众生皆秉有普遍之“元气”,“元气陶铄,众生禀焉”<sup>[7]428</sup>。众生都赋受了同一性的元气,在这一点上没有差异,之所以人之才性有所差异,只是由于“赋受多少”的缘故,而不是因为本原不一致。在此基础上,人伦秩序也由阴阳二仪演绎陶化而成,“浩浩太素,阳曜阴凝。二仪陶化,人伦肇兴”<sup>[7]533</sup>。基于生命本原的一致性,人伦秩序的不同展现也因禀受自然之理而具有本质上的同源性。嵇康追溯了人类社会秩序的起源,他指出,人类社会中出现纷争并没有最初根源上的必然性,只是因为后来人心之分才导致了秩序混乱。“洪荒之世,大朴未亏,君无文于上,民无竞于下。物全理顺,莫不自得。饱则安寝,饥则求食,怡然鼓腹,不知为至德之世也。若此,则安知仁义之端,礼律之文?及至人不存,大道陵迟,乃始作文墨,以传其意,区别群物,使有类族,造立仁义,以婴其心,制为名分,以检其外,劝学讲文,以神其教。故六经纷错,百家繁炽,开荣利之涂,故奔骛而不觉。”<sup>[7]446-447</sup>在这段论述人类社会生活秩序混乱根源的文字中,嵇康区分了人类的“自然状态”与“人为状态”。在“自然状态”下

的共同体里,为君者崇尚质朴,为民者安于所得,人们没有过多的造作,因而生活欲望简单朴素,在自发的状态下形成了稳定和谐的社会生活秩序,这就是嵇康所构想的“至德之世”。随着人类社会生活的发展,整全性的自然之道被人遗忘,于是开始形成了各种各样的“意见”,这些是非莫定的“意见”都以“传道”的名义出现,但实际却是分化了世界。按照庄子所说,“是非之彰也,道之所以亏也”<sup>[8]81</sup>,人们常常以己为是、以人为非,陷入“师心自用”而不自知的境地,各自执着于自己的“意见”,其结果是导致了人世上各种纷争,族群、人心、等级、文教之间的差异和冲突愈演愈烈,而仁义、礼法等也不足以应对人类社会生活中的纷争。简言之,按照嵇康的分析,人类社会生活秩序在“自然状态”下是自发和谐的,但进入“人为状态”后就纷争蜂起、祸乱丛生。显然,嵇康批判了现实的生活秩序,而期待重返自然状态下的生活秩序。

回到自然和谐的人类生活秩序,就意味着要重新理解公共治理之道。嵇康以讨论“养生”闻名于史,但同时他也关注公共性的治教之理。杨立华就曾指出,嵇康的思想“始终贯穿着治身与治国这两条主线”<sup>[9]</sup>,的确如此,如何实现个体生命的修养与公共秩序的安顿,这是嵇康遗留下来的思想文献中最重要两类主题。无论是个体意义上的治身心,还是公共秩序意义上的治天下,嵇康都主张“顺任自然”的原则,这体现了合治身心与治天下为一体的思路。嵇康提出:“顺天和以自然……任自然以托身,并天地而不朽者。”<sup>[7]304</sup>何为“顺任自然”?嵇康认为,对于个体养生而言,要“清虚静泰,少私寡欲”<sup>[7]255</sup>,“乐莫大于无忧,富莫大于知足”<sup>[7]298</sup>,“不见可欲,使心不乱者也”<sup>[7]298</sup>,这即是强调清心寡欲是“顺任自然”之道。而对于治天下而言,“古之王者,承天理物,必崇简易之教,御无为之治。君静于上,臣顺于下;玄化潜通,天人交泰”<sup>[7]357</sup>,素朴、无为的治理之道是“顺任自然”。因此,在共同体中要重视自发秩序的正当性。在自然状态下,人被名利和私欲所羁绊,因任自然、与物同体,“矜尚不存乎心,故能越名教而任自然;情不系于所欲,故能审贵贱而通物情”<sup>[7]402</sup>。为了顺应自然并合乎人性,在共同体的生活中,理想

的状况应该是“以无措为主,以通情为美”<sup>[7]402</sup>,即消弭人为、与物同情,重归“大朴未亏”的自发生活秩序。在嵇康看来,人类生活中存在的分离和对立并不具备必然性,人类原初生活状态并不如此,人类的纷争是人为造作而激发的,要想消除纷乱,就要回归素朴自然的境界,以简易、无为的自然原则包容多样性的差异,进而实现生活秩序的和美,“五味万殊,而大同于美;曲变虽众,亦大同于和”<sup>[7]354</sup>。

阮籍在思想上达庄通老,同样重视万物一体、顺任自然,他认为世界具有普遍一致性,既从抽象玄理上论证自然对于人类的本原性意义,也从人类生活秩序的维度提出要重回素朴之境。阮籍提出了“天地生于自然,万物生于天地”<sup>[10]139</sup>的宇宙论观点,还认为“人生天地之中,体自然之形”<sup>[10]141</sup>,依自然之理将人与天地一体观之。自然之理是“至道”,“故至道之极,混一不分,同为一体,得失无闻”<sup>[10]150</sup>,“至道”就是万物发展所依赖的普遍性原理之所在,具有普遍有效性,“逆之者死,顺之者生”<sup>[10]151</sup>。阮籍接受了庄子的“万物一体”论,但他是从万物皆由“气”之变化而成的角度来说的,“一气盛衰,变化而不伤。是以重阴雷电,非异出也;天地日月,非殊物也”<sup>[10]139</sup>。天地万物统一于“一气”,之所以能有“混一不分”的“至道”运行,正是因为“一气”流行于天地万物。在世界的本然状态下,“天地合其德,日月顺其光,自然一体,则万物经其常”<sup>[10]139</sup>,天地万物具有普遍的一致性,“万物莫不一也”<sup>[10]130</sup>。既然世界本原具有一致性,那么现实中的差异性纷争也就是非必然状态,人类社会还是可以回到普遍的同一体状态,所谓“定万物之情,一天下之意”<sup>[10]87</sup>。

关于人类社会的发展,阮籍认为:“昔者天地开辟,万物并生……今汝造音以乱声,作色以诡形;外易其貌,内隐其情;怀欲以求多,诈伪以要名……驰此以奏除,故循滞而不振。”<sup>[10]170</sup>在自然状态下,天地万物同源而生,“万物将自化”<sup>[10]160</sup>,但人为的造作带来了分裂并引发混乱。人为的造作由于人心私欲的膨胀,私欲膨胀带来了无休止的祸乱,“心奔欲而不适性之所安,故疾疢萌而生意尽,祸乱作则万物残矣”<sup>[10]143</sup>。人类的分离主义是由自私自利的欲念造成的,因此,只

有消除人为的自私以及排他,才可能通向无为解脱、自在逍遥之境,这样也才可能实现世界秩序的自然和谐。“无是非之别,无善恶之异,故天下被其泽而万物所以炽也。”<sup>[10]173</sup>同嵇康一样,阮籍认为人类社会在尊崇自然之道时,万物并生和谐,而一旦出现名利、礼法便出现了混乱局面,因此有必要重新回到自然之道。在阮籍看来,山静谷深的本来面貌就是自然之道,而人为的“作智造巧”则意味着违背自然之道,他认为,“夫山静而谷深者,自然之道也;得之道而正者,君子之实也。是以作智造巧者害于物,明著是非者危其身,修饰以显洁者惑于生,畏死而荣生者失其真。故自然之理不得作,天地不泰而日月争随,朝夕失期而昼夜无分;竞逐趋利,舛倚横驰,父子不合,君臣乖离”<sup>[10]146</sup>,违背自然之道的后果是自然秩序与人伦秩序之崩塌。那么如何顺自然之道?对于个体而言,“夫大人者,乃与造物同体,天地并生,逍遥浮世,与道俱成,变化散聚,不常其形”<sup>[10]165</sup>;对于共同体秩序而言,“圣人明于天人之理,达于自然之分,通于治化之体,审于大慎之训,故君臣垂拱,完太素之朴,百姓熙洽,保性命之和”<sup>[10]159</sup>。无论是对个体还是共同体,阮籍都主张顺应自然,推崇自由的生长与自发的秩序,“善恶莫之分,是非无所争,故万物反其所而得其情也”<sup>[10]151</sup>。世俗的善恶是非之别,加剧了人与人之间的分裂,导致了人与人之间的争斗,要想实现和谐的生活秩序,只有遵循混沌朴素的自然之道,如此才能身心安宁、百姓和洽。

关于嵇康、阮籍的秩序理想,张学智曾指出:“阮籍、嵇康都以老子、庄子心目中的至德之世为理想,他们身处政治旋涡中,时时有杀身之祸,所以特别向往无有是非、无有争夺、混一熙和、自然无为的世界。”<sup>[11]</sup>至德之世源于至道之极,至道的普遍性效用体现在顺应自然之上,“推类辨物,当先求之自然之理”<sup>[7]349</sup>,“不通于自然者,不足以言道”<sup>[10]345</sup>。嵇康和阮籍将“自然”作为合乎人性的主导原则,强调人在生活中有必要对普遍性的自然之道予以尊崇和顺应,既反映了他们对人与自然和谐以及人际关系和谐的向往,也反映了自然普遍性在玄学中的滥觞,代表了魏晋士人对于自然无为意义上的人类共

同体之向往。

### 三、“万物必以自然为正”

郭象代表了魏晋玄学的一个新的理论高度,同样对于人类生活的“自然”秩序持有信念。郭象哲学以“独化论”为标志,强调造物无主、物各自造,在生成论上认为万物与人皆自为自化,由此在共同体的秩序上主张为政者“无为”,从而使得民众“自得”“自任”“自正”,以自发秩序代替人为建构的秩序,以自然秩序的正当性消解建构秩序所带来的纷争无度,在人类秩序关怀上也表现为“自然共同体”的精神旨趣。

郭象以解庄著称,在他看来,《庄子》思想主旨在于“通天地之统,序万物之性,达生死之变,而明内圣外王之道”<sup>[8]3</sup>,而他在《庄子注》中也体现了对天地万物、生死造化、人伦秩序中具有必然性的自然普遍原理之阐发。郭象重视以“气”来统摄万物,普遍存在的“气”是万物自化的根据,由一而万、气运不灭,“一气而万形,有变化而无死生也”<sup>[8]629</sup>。万物的万形由“一气”而生,虽形态各异,但在造作原理上却具有普遍一致性,“万物万形,同于自得,其得一也”<sup>[8]82</sup>。郭象对于普遍性的追求,还表现在以“天道”作为普遍性的根据,“天地”是万物的概括性指代,是一切存在物之普遍性全体。郭象指出:“天地者,万物之总名也。天地以万物为体,而万物必以自然为正,自然者,不为而自然者也。”<sup>[8]20</sup>天地无意而生,自然如此;万物依性自成,合该如此,皆无关乎人为造作。“物无非天也。天也者,自然之谓也。”<sup>[8]226</sup>天道“无所不在,而所在皆无也”<sup>[8]248</sup>,所在皆“无”,就是万物不依赖他而为的自然而生,“我既不能生物,物亦不能生我,则我自然矣。自己而然,则谓之天然。天然耳,非为也,故以天言之”<sup>[8]50</sup>。郭象以“自生”来描述万物生长变化的原理,“故物各自生而无所出焉,此天道也”<sup>[8]50</sup>。自然天道具有纯粹的普遍性,即使是以“无形”的方式存在,但却无所不在。万物虽自生、自造,形态各异,但万物“独化”这一原理是具有普遍性意义的,万物“独化”而共同彰显了“天道”的自然性普遍流行。

万物虽“独化”而成,但在现实的存在中,万

物在事实上是相互联系的,多样性事物的普遍联系构成了天地万物运行的现实状态,“天下莫不相与为彼我……彼我相与为唇齿,唇齿未尝相为,而唇亡则齿寒。故彼之自为,济我之功弘矣,斯相反而不能相无者也”<sup>[8]579</sup>,万物之间虽然不“相为”,但不能够“相无”。“独化”而成的万物相互依存,这是既成世界的客观事实;如何对待他者,这是“自为者”需要应对的问题。郭象认为,万物虽各有其差异性,与他者的关系不是斗争关系,而是共存关系,要允许他者的各任其性、各当其分,即“夫小大虽殊,而放于自得之场,则物任其性,事称其能,各当其分,逍遥一也,岂容胜负于其间哉”<sup>[8]1</sup>!虽然万物各有其现实的差异性,但不必有胜负之别,万物之间不是你死我活的斗争关系,而是可以实现多样性的统一,“夫质小者所资不待大,则质大者所用不得小矣。故理有至分,物有定极,各足称事,其济一也”<sup>[8]7</sup>。世界万象有所差异,有大有小,但各任其性的运行之道却是一致的,认识到这一普遍规律所在,那么就会对差异性有所宽容,并从普遍一致的角度来理解个性的差异。“物各自然,不知所以然而然,则形虽弥异,其然弥同也。”<sup>[8]55</sup>万物在不知其所以然的状态下呈现出来,殊相万千,但其中却存有共同性,“其然弥同”,“无彼无是,所以玄同也”<sup>[8]66</sup>,也即生成原理是同一的,因而应该以一体的视野对待之,正是在这个意义上,蒙培元指出,郭象“站在万物‘自性’的立场上看待万物,在殊异之中同样得出了万物平等的结论”<sup>[12]</sup>。

万物“独化”而平等的观念为郭象不加人为干涉的人类生活秩序观提供了逻辑前提。在“独化”的本体论思维下,郭象主张人伦秩序也应该效法天地万物而遵循自然而然的原则。“夫天地万物,变化日新,与时俱往,何物萌之哉?自然而然耳。”<sup>[8]55</sup>天地万物的变化自然而然,而“自然”就是不加人为干涉,“自然耳,不为也”<sup>[8]10</sup>。由此,在天下治理和共同体秩序的问题上,也应该以自然无为的态度因任之,“夫能令天下治,不治天下者也。故尧以不治治之,非治之而治者也……夫治之由乎不治,为之出乎无为也”<sup>[8]24</sup>。如何治理天下并获得和谐的秩序?不治才是“治”,无为才是“为”。天下纷乱多变,但为政者

要有定力,“虽波流九变,治乱纷如,居其极者,常淡然自得,泊乎忘为也”<sup>[8]303</sup>。为政者的“无为而治”,是为了给天下的“自为”留出空间,让开一步,尊重万物、万民的自发生长,“因天下之自为,故驰万物而无穷也”<sup>[8]308</sup>。在天下的治理过程中,为政者克制公权力边界,不以自己的意志来干扰民众,不以自己的好恶来对民众进行教化与规范,使得民众能够在自发的状态下进行生活。“无为”就是放弃造作性意志和干扰性行为,只要不折腾民众,变化花样对社会生活进行强行干预,社会秩序将会如其所是的安宁,“付之自然,而莫不皆存也”<sup>[8]57</sup>。反过来,如果以自己的意志来强求民众服从,无边界地推行公权力,无限度地加强社会控制,那就背离了本真之道,“以己制物,则物失其真”<sup>[8]291</sup>。按照郭象之意,天下良好的治理在于“不治理”,这是对先秦各类“无为之治”思想的延续。他主张,放万物以“自得”、还天下以“自任”才是顺应自然的姿态,“故大人荡然放物于自得之场”<sup>[8]162</sup>,“功在无为而还任天下”<sup>[8]296</sup>。对于公共秩序来说,“放物”“任天下”意味着放任型治理,即重视民众生活中形成的自发秩序,相信人类生活秩序的自然协调、自然平衡。引而言之,为政者要限定公权力的边界,充分相信民众能够自发形成和谐秩序,民众在自然原则导引下,能够实现“自正”。郭象指出:“各自正耳。待彼不足以正此,则天下莫能相正也,故付之自正而至矣。”<sup>[8]108</sup>“正”是理想秩序的达致,顺从事物自然、自发的态势就是“自正”,也即个体在各自的本性范围内顺应相应的规范。当然,郭象视野里的“规范”应该包括儒家的仁义原则,但仁义原则在这里并不是后天造作出来的,而是人的本性,他指出:“夫仁义者,人之性也。”<sup>[8]519</sup>既然仁义是人的本性,那么合乎仁义就是顺任自然,就具有必然性。在郭象看来,自造、自得、自正具有必然性,是所谓“天地之正”,这是天地万物与人的发展的必由之路。万物独化,也当依自然之理自发生长,由此,郭象推论出人类生活也应该以自发秩序为准,“是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也。故造物者无主,而物各自造,物各自造而无所待焉,此天地之正也”<sup>[8]111-112</sup>。进而言之,在人类生活中,每一个体如果都对自

己的生活负起责任,尊重他者与自己同样的自然本性,不以是非之心来观天下,“任自然而忘是非”<sup>[8]44</sup>,包容他者而不是强求他者与自己一致,那么,“天地之正”的理想人类秩序则是可以期待的。

天地万物由“独化”而成,人类生活当然也是如此,独化而自造与自正,此为“天道”,这是郭象对于世界普遍性运行原理的概括。基于这样的世界观,郭象以“玄同”的视角看待万物的差异性,强调万物自性平等而自在地生长发展,反对人为意志上所造作出来的一律性,主张任万物之自然,正视差异、各任其性。这一观念反映到人类生活秩序观上,就是呼吁为政者的自然无为,减少对社会的控制,强调民众的自治,从而构造出人人得以自造、自正的共同体秩序。

## 结 语

“玄学”之“玄”,在于魏晋士人擅长从抽象本质上审视天地万物,从普遍之“理”而不仅从具体之“事”上探究天地万物之本原。王弼、嵇康和阮籍、郭象代表了“玄学”的不同面向,是魏晋士人玄思的集中体现,虽在理论上各有侧重,但都表达了人类共同体的生存发展要“顺应自然”的秩序主张。玄学在思维上具有以无释有、崇本息末、执一御多、因任自然等特质,倾向于探究天地万物的普遍之理,由此来推论人类生活秩序的应然之途。魏晋士人以非分解的方式为沟通名教(人伦秩序)与自然(天地秩序)进行了多维度的论证,认为在天下治理中应顺任“自然”之道,从而达成自发、自为、自得、自正的人类生活秩序,使得人类社会重新回到以“顺应自然”为宗旨的“自然共同体”状态。玄学家反复强调,民众无需教化规范而能达成自发和谐秩序,展现了对于消解社会控制、厘清公权力边界等问题的独到认知。魏晋玄学所展现的玄思、玄理具有高度抽象化特质,玄学在世界本原上的有无之辩,以及在社会生活上的名教与自然之辩,其认知总体上基于人的生活感受而又超越具体性走向普遍性,即以普遍同一性来看待人类生活与自然之道的关系,将普遍性本原与人类具体生活贯通起来,认为人类的命运应

朝向自然之道,将自然之理作为当然之则。魏晋玄学立足于自然之道,建立起一种对于世界总体式的有效解释模式,期望以自然之理来消除世俗生活中存在着的分离与割裂,而达到普遍一体又无限超越的自然境界,这一理论旨趣,对于理解世界的本然状态以及克服人与自然、人与人、共同体与共同体之间的分离倾向、对峙情绪具有一定的积极意义。

#### 注释

①朱承:《中国哲学的普遍性探寻与共同体意识》,《中国社会科学》2023年第10期。②朱承:《从建构正义到自然正义:老子的致治之道》,《江海学刊》2024年第4期。③杨国荣:《善的历程》,中国人民大学出版社2012年版,第163页。④牟宗三:《才性与玄理》,载《牟宗三先生全集》第2卷,联经出版事业股份有限公司2003年版,第133页。

#### 参考文献

[1]汤用彤.魏晋玄学论稿[M].上海:上海人民出版社,2015.  
[2]王弼.王弼集校释[M].楼宇烈,校释.北京:中华书局,1980.

[3]李泽厚.中国古代思想史论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2008:204.  
[4]洪千里.普遍性追寻:王弼本体思想研究[M].北京:中国社会科学出版社,2020:1.  
[5]陈鼓应.老子注译及评介[M].北京:中华书局,1984:169.  
[6]章太炎.章太炎全集:太炎文录初编[M].徐复,点校.上海:上海人民出版社,2014:70.  
[7]嵇康.嵇康集校注[M].戴明扬,校注.北京:中华书局,2014.  
[8]郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1961.  
[9]杨立华.中国哲学十五讲[M].北京:北京大学出版社,2019:104.  
[10]阮籍.阮籍集校注[M].陈伯君,校注.北京:中华书局,2012.  
[11]张学智.中国哲学概论[M].北京:高等教育出版社,2022:137.  
[12]蒙培元.人与自然:中国哲学生态观[M].北京:人民出版社,2004:256.

## The Natural Community Theme in Metaphysics in Wei and Jin Dynasties

Zhu Cheng

**Abstract:** Metaphysics in Wei and Jin Dynasties demonstrates a preference for “following nature” in addressing the question of “what constitutes a proper order for human life.” Wang Bi argued that the world is rooted in the universality of “non-being” and advocated for “revering the fundamental and dismissing the specific.” This philosophy promotes a worldview of “the Dao following nature,” emphasizing the universal principle of “nature” as the foundation for differences and changes. It regards the natural order of life as the foundation for the survival and development of the community. Ji Kang and Ruan Ji frequently discussed the universal principles of heaven, earth, and all things, paying attention to the natural essence of the study of human nature and the Dao. In practical matters such as self-cultivation and governance, they advocated for “following nature,” reflecting a pursuit of an ideal order characterized by “naturalness, harmony, and great unity.” Guo Xiang emphasized that there is no creator and that all things create themselves. He believed that all things and humans are self-generated and self-transforming, leading to a political philosophy where rulers practice “non-action” enabling the people to “self-govern” and “self-correct”. This replaces artificially constructed orders with spontaneous ones. The concept of a “natural community” in metaphysics in Wei and Jin Dynasties expresses a desire to reduce social control and clarify the boundaries of public power in society at that time. It also reflects an effort to overcome the tendencies of separation and confrontation between humans and nature, individuals and individuals, and communities and communities.

**Key words:** metaphysics in Wei and Jin Dynasties; pursuit of universality; natural community; following nature

[责任编辑/木 卯]



# 《水经注》蓟县故城位置研究\*

陈喜波

**摘要:**根据郦道元《水经注》记载,东汉以前的蓟县故城在北魏蓟城的西侧,唐代文献记载燕国宫殿遗址在唐代幽州城西不超过四里,也说明《水经注》蓟城故城在北魏蓟城以西。考古发现也证实今北京广安门附近出土的早期器物来自古代洪水自西向东的冲刷挟带,为《水经注》蓟县故城位于北魏蓟城以西提供了一定的佐证。金代扩建中都,西城墙向西扩展三里,而在中都城北城垣最西侧有“会城门”,其中“会城”在地名学上是古城遗址的指代,因而提供了北魏蓟城以西有古城遗址的间接证据。地名线索、文献记载和考古结论可相互印证,说明《水经注》蓟县故城在北魏蓟县城即后期蓟城的西侧不远处。据近代测绘地图分析,《水经注》蓟县故城约在会城门村西侧的一片台地附近,此处当为古代的蓟丘,该城约毁于东汉末至曹魏初期的洪水。

**关键词:**《水经注》;蓟县故城;位置;洪水

**中图分类号:**K928

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)03-0042-08

今天的北京城最早起源于蓟城,自建城伊始至今已三千多年的历史。西周之初,武王在北京地区分封了两个诸侯国——蓟与燕,《礼记·乐记》记载:“武王克殷返商,未及下车而封黄帝之后于蓟。”<sup>[1]</sup>后来,燕灭蓟,以蓟为都城。秦汉以后,蓟城长期作为蓟县治所,沿至辽代。由于古代文献记载较少,且内容很简略,关于蓟城的具体位置一直是北京历史地理学界探讨的热点之一。《水经注》记载的蓟县故城与北魏蓟县城不在同一个位置。当代考古工作者在今北京城西南侧的白云观以西发现蓟县故城的西北城角,在城角北城墙北侧正中夯土下叠压有东汉墓葬,由此证实东汉之后的蓟城没有沿用前代蓟城城址。东汉以前的蓟城即郦道元《水经注》所记的蓟县故城,关于该城的位置,已有很多学者研究,至今未有定论。本文在前人已有研究的基础上,拟对《水经注》所记之蓟县故城的位置作进一步探索。需要说明的是,当代考

古研究已经确定,《水经注》蓟县故城即是东汉之前的前期蓟城,《水经注》所记北魏蓟县城是自东汉以后的后期蓟城,本文因行文需要会使用前期蓟城和后期蓟城的说法,故于此处说明二者的指代关系。

## 一、前人对《水经注》蓟县故城的研究

蓟城作为北京城市的起源地,多年来一直是北京历史考古学界和历史地理学界主要的研究焦点之一,已经有很多学术成果问世,综合来看,关于前期蓟城位置的学术观点可以大致分为以下几种。

侯仁之、尹钧科等学者认为,《水经注》蓟县故城在广安门内外。1959年,侯仁之在《文物》杂志发表《关于古代北京的几个问题》一文,其通过研究《水经注》关于灤水和蓟城的记载,认为:“自春秋战国以来,历东汉、北魏至唐,蓟城

收稿日期:2022-11-27

\*基金项目:北京学研究基地开放课题“《水经注》蓟县故城研究”(BJXJD-KT2022-YB10)。

作者简介:陈喜波,男,北京联合大学北京学研究所教授(北京 100101),主要从事运河文化研究。

城址,并无变化。其后辽朝,虽以蓟之故城置为南京,但是并无迁移或改筑。只是到了金朝建为中都之后,才于东西南三面扩大了城址。”<sup>[2]</sup> 1995年,侯仁之撰写《北京建城记》碑文,文中指出“蓟城核心部位在今宣武区”,“其中心位置适在今宣武区广安门内外”。该碑竖立在广安门外。尹钧科依据《水经注》中的文献记载,利用1957年广安门发现的战国时代的文化层及燕国宫殿饕餮纹瓦当等考古资料,同时结合对蓟城所在区域的水系和交通因素方面的分析,认为北魏以前的蓟城城址曾经有过变动,但变动不是很大,只是新旧蓟城大部或部分地叠压在一起而已<sup>①</sup>。韩光辉认为前期蓟城沿用商代或周初蓟城旧址,方圆在千米左右,位于宣武门、和平门及白云观东西一线南北两侧,其中西周蓟都小城就位于广安门外护城河一线东西两侧<sup>②</sup>。赵国印也推测蓟城在今天北京广安门以北和白云观之南一带<sup>③</sup>。岳升阳认为战国至西汉蓟城城址范围东至琉璃厂,南至南横街,西至广安门铁路附近,北至白云观北侧;城址东西宽而南北窄,略呈不规则的长方形,或与燕下都相似。汉代以后,蓟城城址面积缩小,但核心部位仍在广安门一带<sup>④</sup>。刘元章在其论文《北京莲花池湖的形成时间探讨》一文中认为《水经注》蓟县故城在莲花池湖地带,北侧为蓟丘<sup>⑤</sup>。

北京市文物局考古队认为《水经注》蓟县故城在宣武门至和平门一带。1956年,为配合永定河引水工程,文物工作者发现了一百五十余座战国至汉代的瓦井,在宣武门豁口两侧到和平门之间分布最为密集。1965年,文物工作者又在宣武门至和平门一带发现瓦井五十余座。此外,在琉璃厂、新华街、象来街、北线阁、广安门内大街、校场口、牛街、姚家井、白纸坊等地,直至西单的大木仓,都发现有瓦井。同时,在瓦井分布密集区以南,永定门火车站、陶然亭、天坛、蒲黄榆、宝华里、定安里一带,发现有数量较多的战国至汉代的小型墓葬。特别是1973年在法源寺附近、1974年在白纸坊以北地图出版社院内发现两处战国墓群,1977年在西单白庙胡同路南商业部后院发现西汉墓。北京市文物局考古队根据考古发掘情况,提出前期蓟城当在瓦井分布最密集的宣武门至和平门一带,蓟城

的南城墙可能在法源寺以北,北城墙在西长安街以南,并推测蓟城可能因灋水洪水泛滥而被冲毁,城址于东汉以后西移<sup>⑥</sup>。

长期从事北京历史考古研究的学者赵其昌曾对宣武门至和平门以及周边出土的井圈和墓葬进行了分析,认为《水经注》蓟县故城不应在宣武门至和平门一带,根据考古发现中井圈上部缺失的事实以及汉代、战国文化层缺失的情况,提出前期蓟城可能受到洪水泛滥的影响而导致地层缺失。他根据沙层中夹杂的陶片棱角磨光现象,推测前期蓟城可能遭到洪水冲击,导致城中的遗物漂流到白云观附近。根据洪水冲毁蓟城的假设,赵其昌对前期蓟城提出三个可能的位置,一在京西八宝山以西略北地区,二在京西南的外城以西地区,三在后期蓟城南。其中第二个可能性较大,第一个次之,第三个最小<sup>⑦</sup>。

关于《水经注》蓟县故城的位置,还有的学者认为在石景山区磨石口、金顶山一带<sup>⑧</sup>;有学者根据考古发现认为前期蓟城在平谷刘家河附近<sup>⑨</sup>;也有学者对白云观出土战国陶罐上的陶文进行考释,认为白云观遗址附近就是战国燕国上都蓟城之所在<sup>⑩</sup>。

## 二、《水经注》蓟县故城位置分析

### (一) 历史文献记载的《水经注》蓟县故城的位置分析

《水经·灋水》记载:“(灋水)过广阳、蓟县北。”酈道元注云:

灋水又东径广阳县故城北,灋水又东北径蓟县故城南。《魏土地记》曰:蓟城南七里,有清泉河,而不径其北,盖经误证矣。……灋水又东,与洗马沟水合。水上承蓟水,西注大湖。湖有二源,水俱出县西北平地,导源流结西湖,湖东西二里,南北三里,盖燕之旧池也。绿水澄澹,川亭望远,亦为游瞩之胜所也。湖水东流为洗马沟,侧城南门东注,其水又东入灋水。灋水又东,径燕王陵南。陵有伏道,西北出蓟城中。景明中造浮图,建刹,穷泉,掘得此道。王府所禁,莫有寻者。通城西北大陵。而是二坟基址

盘固。……灤水又东南,高粱之水注焉。水出蓟城西北平地,泉流东注,径燕王陵北,又东径蓟城北。又东南流,《魏土地记》曰:蓟东十里有高粱之水者也。其水又东南入灤水。<sup>[3]216-217</sup>

在这段文字中,酈道元提到了蓟县故城和蓟城,那么二者是否就是一座城呢?如果蓟城就是蓟县故城,说明后期蓟城继承了前期蓟城,那么就不会有蓟县故城遗址的存在,《水经注》也根本没有单独提出“蓟县故城”的必要,直接记录灤水经蓟城南就可以了。根据常征的研究,《水经》成书于东汉延熹元年(158年)至中平六年(189年)之间的31年当中<sup>①</sup>。按照《水经》的记载,东汉末年灤水经流广阳县、蓟县之北,广阳故城在今房山区的广阳城村,蓟县即《水经注》中的蓟县故城。但依据成书于北魏的《魏土地记》记载,当时灤水却流经广阳故城北,蓟县故城和蓟城南,而不经蓟县故城北,故酈道元认为《水经》错误,其实不是《水经》有误,而是灤水改道所致。根据尹钧科的研究,北魏时,广阳县治迁移至今大兴区黄村镇南约二十里处<sup>②</sup>,故《水经注》称原广阳县城为故城。此时,蓟县治所也迁移至后期蓟城处,故前期蓟城在《水经注》中称蓟县故城。北魏时,灤水先流经蓟县故城南,然后流经蓟县城南,灤水继续东流,有洗马沟水流入。洗马沟水来自蓟城西侧大湖,大湖水源自蓟县西北平地,泉水汇流成河,称作蓟水,注入大湖。洗马沟水从大湖流出,沿着蓟县南门向东流过,汇入灤水。从《水经注》以水为纲描述其所经的地理事物的顺序来看,显然蓟县故城在北魏蓟城的西侧,且与蓟城西的大湖关系密切,故而有“盖燕之旧池也”的描述。北魏蓟城即是东汉以后的蓟城。赵其昌认为前期蓟城的地点之一在京西八宝山以西略北地区,即石景山区古城一带,但该位置明显与北魏时灤水的流向不符。因为古城村位于广阳城村正北,灤水经流广阳故城北后,再向东北流,无论如何也无法流向石景山古城附近,因此赵其昌所认为的前期蓟城在古城村一带的可能性是不存在的。同时,按《水经注》描述,蓟县故城在北魏蓟县城之西,因此赵其昌推测其在后期蓟城南的可能性也是不存在的。

依据以上分析,《水经注》蓟县故城只能位于北魏蓟县城的西侧不远处。那么,新旧蓟城之间的距离有多远呢?根据《史记·乐毅传》,公元前284年,燕国大将乐毅伐齐,攻占齐国都城,将齐国宫室珍宝运到燕国都城,“齐器设于宁台,大吕陈于元英,故鼎反乎曆室”<sup>[4]2431</sup>。唐张守节《史记正义》引《括地志》云:“燕元英、曆室二宫,皆燕宫,在幽州蓟县西四里宁台之下。”<sup>[4]2432</sup>唐代蓟县设在幽州城内,幽州城即东汉以后的蓟城。按《括地志》所说,元英、曆室二宫在蓟县西四里<sup>③</sup>,这两个宫殿在前期蓟城之内,这样看来,前期蓟城距离后期蓟城不会超过四里。

## (二)考古发现所揭示的《水经注》蓟县故城与后期蓟城位置之关系

虽然20世纪50年代以来宣武门至和平门一带发现较多的井圈,但赵其昌在考古工作中发现,出土于宣武门至和平门一带的所有井圈都是井的下半部陶圈,即陶井圈并没有出露地表,其最上层与现有地表有一段距离。陶井的分布情况,包括陶井的上部结构、井口设施等都不清楚。并且北京市区内的地下堆积中多为辽金元明时代遗物,汉代、战国时期的文化层很少见。赵其昌认为陶井上部缺失和战国、汉代文化层缺失应是受到洪水冲刷的结果。1974年,赵其昌在发掘白云观西侧遗址时,发现北侧的沙层中间常常夹带一些夹砂红陶碎片,陶片又常常具有棱角磨光的现象。他推测红陶棱角磨光是水的作用造成的,即陶片长期被水冲刷的结果,并且从陶片与流沙混合夹杂的现象分析,认为应是从上游被水沙运移至此。夹砂红陶片属于战国时代的遗物。综合分析来看,《水经注》蓟县故城当在后期蓟城的上游,也就是说洪水冲毁了蓟城,水沙挟带陶器,破碎成片,砂砾使陶片棱角磨光,流向下游<sup>④</sup>。

早在1957年,赵正之、舒文思发表《北京广安门外发现战国和战国以前的遗迹》一文,称在广安门外桥南700米处的护城河西岸椿树馆一带的地下土坑中发现战国及战国以前的遗迹,文化层中夹有粗细绳纹陶片、碎绳纹砖、瓦砾、陶鬲腿、陶豆把和饕餮纹的残半瓦当等。饕餮纹半瓦当,长久以来被认为是燕宫常用的瓦屋构件,其为战国遗物似无可疑。其他出土的陶

器,经鉴定年代最早的接近西周时代<sup>⑤</sup>。1963年北京市文物工作队在《考古》杂志发表一篇简讯《北京西郊白云观遗址》,该文在引用赵正之、舒文思一文的注释中加了编者按:“根据我所的几位同志前往现场观察所得的结论,椿树馆附近发现的饕餮纹瓦当,系出自辽金时代的堆积层中,出瓦当的地方,并无战国时代堆积层。”<sup>[5]</sup>如此看来,1957年椿树馆附近的考古发现结论并不确切,不能以此证明前期蓟城位于此处。在辽金时代堆积层中出现孤零零的饕餮纹瓦当,显然该瓦当来自其他地方,根据赵其昌的研究,很可能是洪水从上游将其冲刷至此的。从蓟城所在的地形条件和漂水的流向来看,蓟县故城应该在东汉以后的蓟城西侧,洪水才能将前期蓟城内的各种残迹搬运至此处。当然,蓟城东侧还有高粱河,但根据岳升阳的研究,古高粱河沉积约在2000—1900aBP已经由河流相逐渐向湖泊相转变,其时代相当于西汉末期到东汉初期,东汉中期什刹海开始成湖<sup>⑥</sup>。据此可知,当时高粱河显然已经不是一条规模很大的河流,蓟城不太可能在东汉末期出现从东边过来的能够将地面冲毁那么强烈的洪水规模,因此前期蓟城位于东汉以后蓟城以东的可能性也不存在。

赵其昌在其设想前期蓟城的第二个位置即北京外城广安门外以西时曾说:“如果设想,燕宫所在的前期蓟城,原在幽州蓟县即后期蓟城之西数里处,而由西来的洪水冲刷,使瓦当等物随水东移数里,息足于后期蓟城内西南侧,这与文献记载倒是两相符合了。同时,后期蓟城之西,数里之内,尚未发现战国、汉代墓葬等抵牾资料。”<sup>[6]</sup>虽然如此,但广安门以西前期蓟县故城区域考古资料缺乏的原因在于北京市从未在后期蓟城以西即广安门外地区做过大规模考古工作,故考古资料较少,因此不能据此判定蓟县故城不会在此处。相反,赵其昌却认为这里最有可能是前期蓟城所在的位置。

### (三)“会城门”地名与《水经注》蓟县故城位置的关系

地名是历史地理研究的一把钥匙,通过有效利用当代地名和历史地名分析、提取地名中隐含的历史地理信息,十分有助于学术研究。金中都城门当中的个别名称就保留了这样的历

史信息。金代海陵王完颜亮迁都燕京,扩建燕京城,改称中都。金中都在原燕京城,也就是后期蓟城的基础上向东、南、西三面扩展,金中都城门一说有十二座,一说有十三座。金中都北城垣有三个门,也有一种观点认为有四个城门,但不管怎样,其中最西边的城门都称作会城门(图1)。金中都在金朝末年遭到战争破坏,会城门附近形成一个村落,叫会城门村,后因城市化而拆迁,今海淀区在原址建有会城门公园。会城门是在中都城扩建以后形成的新城门,原来在燕京城西城垣以外。关于“会城门”一名中的“会城”,有学者关注过其含义,但多望文生义,不理解其真实内涵。“会城”并不是指代金中都,历史上金中都没有“会城”的说法。那么,“会城”指代的是什么呢?这要从地名学的角度来分析,“会城”在地名学上是有其特殊含义的。

会城作为地名,在《水经注》中就已经有了相关记载。《水经注·济水》云:“济水又东北,迤为渊渚,谓之平州。漯沃县侧有平安故城,俗谓之会城,非也。按《地理志》,千乘郡有平安县,侯国也,王莽曰鸿睦也。应劭曰:博昌县西南三十里有平安亭,故县也。世尚存平州之名矣。”<sup>[3]138</sup>根据这段文字可知,漯沃县的平安故城“俗谓会城”,是指民间将该古城遗址称作“会城”,本身并不是说该城就叫作会城。从文中的“非也”可知,酈道元认为称作“会城”是错误的,而应叫作平安城,这是由于酈道元没有理解民间对于古城遗址的称谓和古城真实名称之间的关系而导致的误解。另《水经注》中有记载“(野沟水)源导延乡城东北,平地出泉,西北径延乡城北”<sup>[3]369</sup>。延乡城遗址在今山东省滨州市博兴县湖滨乡安柴村西约一里与今山东省淄博市桓台县交界处,《齐乘》记载说“(延乡城)俗又云会城”<sup>[7]</sup>,今称会城遗址<sup>⑦</sup>。刘铭三、李冠军认为会城遗址与《水经注》平安古城实为一城<sup>⑧</sup>。从上述文献记载来看,《水经注》中的“俗谓会城”、《齐乘》中的“俗又云会城”均表明民间自古就有把古城遗址称作“会城”的习俗,今日依然如此。

“会城”是民间对古城遗址的称谓,有时在文字上也写作“回城”或“灰城”,这是用不同汉字记录地名发音的结果。在北京地区、河北廊坊和山东邹城一带,均有称作回城或灰城的村落,且都与古城遗址有关系。

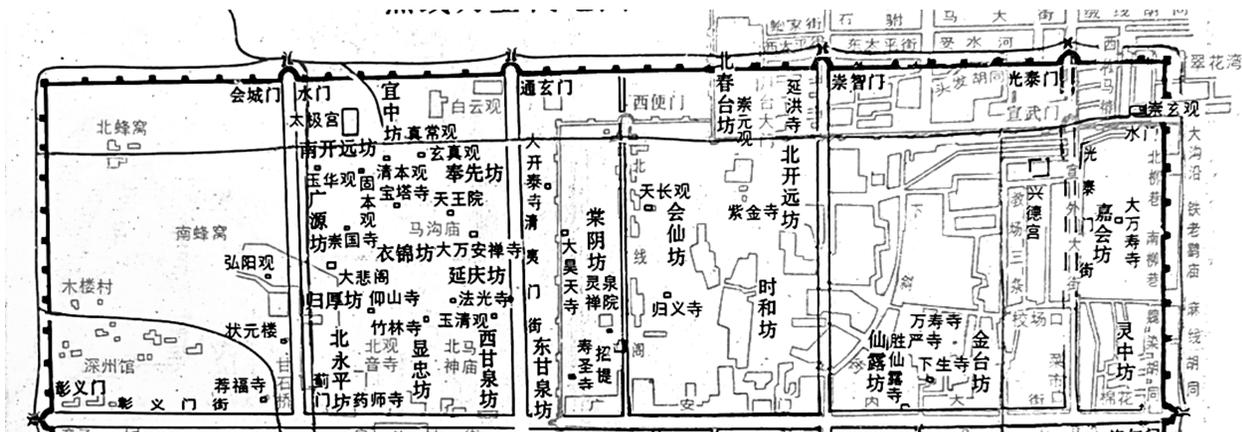


图1 金中都城城门<sup>⑩</sup>

北京市大兴区凤河沿岸有大回城村，村北有东汉回城故城遗址。据《资治通鉴》记载，此城初建于东汉初平四年（193年），为公孙瓒所筑，史书中多称“蓟东南小城”。城内曾出土过铜马具、马骨、尸骨坑，发现过汉代陶井、陶罐等。《旧唐书·地理志》中有“沃州本寄治营州城内，州陷契丹，乃迁于蓟县东南回城，为治所”<sup>[8]</sup>的记载，回城之名延续至今<sup>⑩</sup>。凤河历史上曾为永定河故道，该城很可能毁于早期的洪水。

廊坊地区原有称作“灰城”的村落，曾是历史上的安次县城遗址。安次至少在西汉初已经设县，最初县治（即县城）在今廊坊市西的古县村，延续时间长达820余年。唐武德四年（621年），受永定河洪水影响，安次县治南迁至石梁城，但因此处地势低洼，易遭受水患，贞观八年（634年）县治又不得不向西北迁至常道城（今九州镇北常道村）。安次县自石梁城迁走后，城址废弃，后形成村落，称作灰城<sup>⑪</sup>，《东安乡土地理教科书》记载：“石梁城，《方輿纪要》云在旧州头东南五十里，即今灰城也。”<sup>⑫</sup>该村已于1954年被永定河大水夷平淤没。

在北京市房山区，同样也有一个回城村，据《水经注》记载圣水时说：“东过良乡县南，圣水南流，历县西转，又南径良乡县故城西，王莽之广阳也，有防水注之，水出县西北大防山南，而东南流径羊头阜下，俗谓之羊头溪。其水又东南流，至县东入圣水。圣水又南与乐水合，水出县西北大防山南，东南流，历县西而东南流注圣水。圣水又东径其县故城南，又东径圣聚南，盖借水而怀称也。”<sup>[3]199</sup>北魏良乡县城在今窦店镇

古城，圣水即大石河，北魏时流经古城之东，西折，至回城村西东流，流经回城村南，东至琉璃河燕都遗址，即《水经注》所描述的“圣聚”，圣聚西侧为良乡县故城，据此可知回城村即为良乡县故城遗址所在。

今山东省邹城市有灰城子村，位于沙河之畔，因有一古城遗址而得名，据《邹县金石隘编》记载，清道光年间“县东北数十里有地名虺城”<sup>[9]</sup>。“虺”音 huī，“虺城”即“灰城”。

可见，这几个被称作回城或灰城的村落，基本上都与古城遗址有关，且这些古城多位于河流附近，似乎与洪水破坏有一定的关系。

上述几个案例提到的会城、回城、灰城，其中“会”“回”“灰”皆为同一语音之转音，是用发音相近的不同汉字记录民间对古城遗址的同一称谓。据此分析，金中都城门的来由，当与古城遗址有关。

“会城”地名线索似乎印证了《水经注》蓟县故城位于东汉以后的蓟城西侧不远处的结论。从元英、磨室二宫“在幽州蓟县西四里宁台之下”的记载来看，宫殿位于蓟县故城之内，那么前期蓟城与后期蓟城的距离肯定不超过四里，虽然前期蓟城规模大小尚不明确，但前期蓟城和后期蓟城距离很近是一定的，故在后期蓟城之西有古城遗址，民间称作“会城”。金中都扩建，向西、南、东延展三里，扩建后的中都西城墙显然延及前期蓟城遗址，北城墙最西侧城门当与此遗址相遇，因此称作“会城门”。另外，会城门所指代的古城遗址不可能指后期蓟城，因为后期蓟城自西晋至辽代西城垣一直未动，处于

持续利用状态,并不是古城遗址状态,不会有“会城”的说法。类似于“会城门”这种利用古城遗址命名的方式在后世也有案例,如明清时期修建南海子围墙,在有古城遗址的大回城村附近开设大门,称作回城门。

金中都城城门是利用地物命名的,中都城门利用附近地物命名的还有丽泽门。丽泽门位于中都西城垣三门当中最南端,是以门外泉水命名的。明永乐《顺天府志·宛平县·山川》载:“百泉溪,在宛平县西南十里,旧城丽泽关南,平地有泉三十余穴,东南流入大兴县境,通柳河村。”<sup>[10]</sup>《辽金京城考》说:“丽泽关即丽泽门外之关厢,今之水头庄北,地多泉穴,疑即百泉溪,丽泽门当在其东。”<sup>[11]</sup>

### 三、《水经注》蓟县故城位置及其被洪水冲毁的时间

会城门村在白云观以西一里多地,前面依据《括地志》记载,《水经注》蓟县故城距离后期蓟城不超过四里,而金代扩建中都城,向西延展三里,当与前期蓟城遗址相遇,故金中都北城垣西北城门称作会城门。从1928年顺直水利委员会实测《顺直地形图·北京及其附近》的1:50000地图(图2)来看,在会城门村、木须地村(木樨地)以西,蜂窝村至什方院村一线以北,果厂至普惠寺一线以南一带地势较高,是一片台地,北侧和东侧为古金沟河故道。图上可见台地南面地势低洼,有跑马场的标记,这里是古代莲花池,因位于前期蓟城南侧,故《水经注》称其为“燕之旧池”。自清末《天津条约》签订后,外国公使住进京城,西式生活习惯也引进北京。西洋人经常举行赛马会,莲花池一带因地势空旷平坦而被征用为赛马场。《管子·乘马第五》记载:“凡立国都,非于大山之下,必于广川之上。高毋近旱而水用足,下毋近水而沟防省。”<sup>[12]</sup>从古代都城选址的规律来说,这片台地背依西山,前临大河,易守难攻,适合筑城,很可能就是前期蓟城所在。

《水经注·灤水》还有关于蓟丘的记载:“昔周武王封尧后于蓟,今城内西北隅有蓟丘,因丘以名邑也。”<sup>[3]216</sup>蓟城得名来源于蓟丘,蓟丘最早

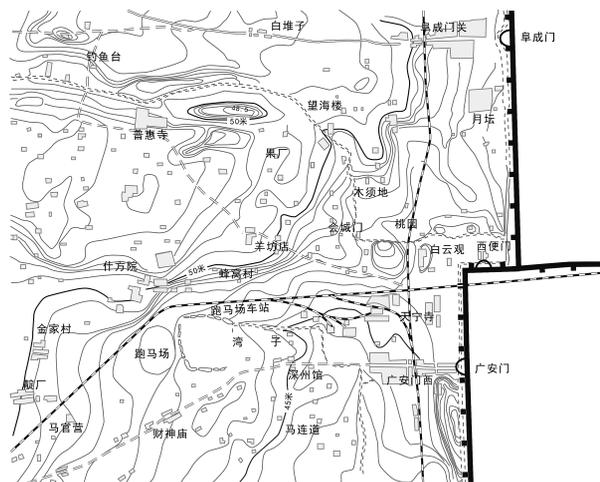


图2 1928年会城门附近地形图<sup>②</sup>

出现于《战国策》,据《战国策·燕策二》记载乐毅报燕昭王书,其中一段提到蓟丘:“珠玉财宝,车甲珍器,尽收入燕。大吕陈于元英,故鼎反于历室,齐器设于宁台。蓟丘之植,植于汶皇。”<sup>[13]</sup>公元前304年,燕昭王命乐毅伐齐,占领齐国大部领土,将蓟丘上的树木种植于汶水之滨。既然《水经注》蓟县故城在北魏蓟城之西,那么酈道元所说的蓟城内的蓟丘就不是真正的蓟丘。蓟丘很可能是蓟城坐落的丘岗之地,也就是说应该在会城门村以西的土丘一带。刘元章在对北京地铁10号线沿线莲花池区域地层资料进行分析时发现,在莲花桥地铁站以北区域的2米地下明显存在一南北长约365米的基岩凸起,为一孤立的小丘。根据过去1500年内总体沉积厚度分析,推测此丘当时出露地表的高度约为8米,这在平原区应该是一处明显的突出物,因此怀疑其为著名的“蓟丘”<sup>③</sup>。该基岩凸起恰好与会城门以西的台地重合,该台地即是前期蓟城所在的蓟丘。

蓟城故城后来因暴发洪水而被冲毁,其遗址被民间称为会城。《水经》在说到灤水出山之后“过广阳、蓟县北”,按《水经》成书于东汉延熹元年至中平六年之间,这说明当时蓟县故城还未遭受洪水。《水经注》所引《魏土地记》则曰“蓟城南七里有清泉河”<sup>[3]216</sup>,此蓟城即后期蓟城,说明前期蓟城已毁(图3)。据曲英杰研究,《魏土地记》当成书于曹魏时期<sup>④</sup>。由此,可以大概确定蓟县故城约毁于东汉末期至曹魏初期这一时间段里。

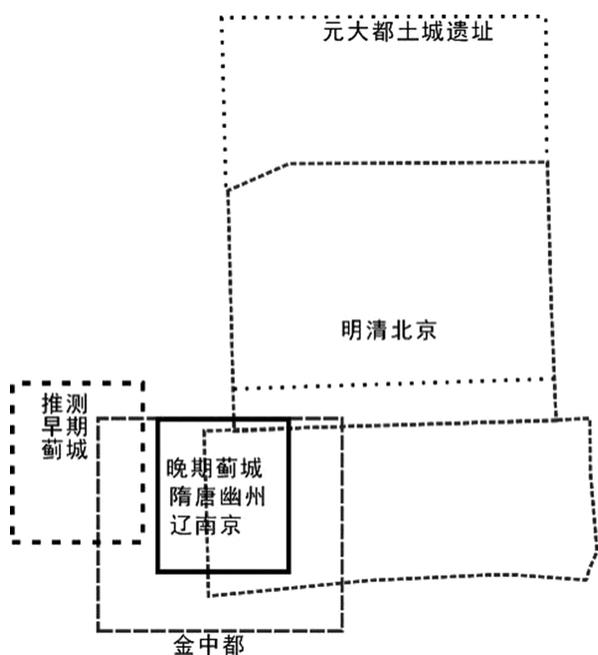


图3 前期蓟城和后期蓟城位置复原示意图

《水经注》中的灤水即今永定河，永定河塑造了北京小平原，为北京城的成长发育提供了基础，但同时永定河也是一条害河，对历史上北京城的发展演变产生了重要影响。尹钧科、吴文涛在《历史上的永定河与北京》一书中曾这样评价：“北京地区历史上各种自然灾害以水灾最为严重，而水灾中又以永定河水灾为首，发生频率既高，对北京城的威胁也最大，极大程度上影响着北京城的发展变迁。”<sup>[14]</sup>《水经注》中有北京地区最早的有关永定河水灾的记录，晋惠帝元康五年（295年）夏六月：“洪水暴出，（车厢渠）毁损四分之三，剩北岸七十余丈，上渠车厢，所在漫溢。”<sup>[3]</sup><sup>222</sup>辽金以后，北京成为都城，元明清时期北京长期作为“大一统”王朝都城，而永定河水害愈演愈烈，北京城也始终处于永定河洪灾的威胁之下。《水经注》中关于蓟县故城的记载以及当代考古资料所证实的蓟城城址迁移与灤水洪灾的关系，只是其中的一个缩影。

## 结 语

综上所述，可得出如下结论：首先，依据酈道元《水经注》原文分析，蓟县故城与北魏蓟城不在一处，按照《水经注》以水为纲记录事物的写作规律，可以判断蓟县故城应位于北魏蓟城

西侧；同时，唐代文献记载燕国宫殿位置的记录也说明前期蓟城在后期蓟城西侧不远处。其次，当代考古发现的西晋蓟城城垣叠压于东汉墓葬之上，说明东汉以后的蓟城相对于早期的蓟城城址发生了位移，并且广安门附近的考古资料证实前期蓟县故城毁于洪水，且出土的燕国时代器物的流水冲刷痕迹和出土地层时代差异也证明前期蓟城与后期蓟城的位置不在一处。再次，我们认为，前期蓟城遗址在地名学上还保留有印记，后世金中都城门会城门的“会城”即来自该故城遗址，也说明《水经注》所记载的蓟县故城位于北魏蓟城即后期蓟城西侧。因此，无论是文献资料、考古资料还是地名资料，均证实了前期蓟城位于后期蓟城西侧不远处。最后，我们认为，与蓟城形成关系密切的蓟丘应当在今北京西站以北，木樨地以西的高岗地带。并且，根据《水经》和《水经注》所引《魏土地记》的成书时间，大致可以判定前期蓟县故城遭受洪水毁坏大约发生在东汉末和曹魏初期这一时间段内。

## 注释

- ①尹钧科：《北京城市发展史》，北京出版社2016年版，第27—30页。
- ②韩光辉：《蓟聚落起源与蓟城兴起》，《中国历史地理论丛》1998年第1期。
- ③赵国印：《秦汉时期的蓟城》，《文博》1985年第3期。
- ④侯仁之、岳升阳主编：《北京宣南历史地图集》，学苑出版社2008年版，第10—11页。
- ⑤刘元章等：《北京莲花池湖的形成时间探讨》，《城市地质》2020年第3期。
- ⑥北京市文物局考古队：《建国以来北京市考古和文物保护工作》，载《文物考古工作三十年》，文物出版社1979年版，第1—13页。
- ⑦⑭赵其昌：《蓟城的探索》，载赵其昌：《京华集》，文物出版社2008年版，第18—27页，第23—24页。
- ⑧陶宗震：《燕都蓟城考——兼论北京城的起源》，《北京文博》1996年第1辑。
- ⑨苏天钧：《试论北京古代都邑的形成和发展》，载《中国古都研究》第3辑，浙江人民出版社1987年版，第119—134页。
- ⑩陈平：《释“蓟”——从陶文“蓟”论定燕上都蓟城的位置》，《中国历史文物》2007年第4期。
- ⑪常征：《〈水经〉作者及其成书年代》，《中国水利》1983年第6期。
- ⑫尹钧科主编：《北京建置沿革史》，人民出版社2008年版，第58页。
- ⑬《光绪顺天府志》认为碣石宫在衙门口村；宁台、元英宫、曆室宫近石景山庞村、北辛安一带。贺次君在《括地志辑校》中认为“四”下脱“十”字，根据宋《太平寰宇记》补上“十”字。一些学者根据《光绪顺天府志》和《括地志辑

校》认为前期蓟城位于《水经注》蓟城西四十里。但贺次君据宋代志书修正唐代志书,逻辑上说不通。<sup>⑮</sup>赵正之、舒文思:《北京广安门外发现战国和战国以前的遗迹》,《文物参考资料》1957年第7期。<sup>⑯</sup>岳升阳等:《古高梁河演变及其与古蓟城的关系》,《古地理学报》2017年第4期。<sup>⑰</sup>舒振标:《东鳞西爪话会城》,载博兴县政协文史资料研究委员会编:《博兴文史资料》第5辑,1990年版,第103—108页。<sup>⑱</sup>刘铭三、李冠军:《会城遗址》,载淄博市政协文史资料研究委员会编:《淄博名胜古迹》,齐鲁书社1988年版,第145—146页。<sup>⑲</sup>资料来源:于杰、于光度:《金中都》附图,北京出版社1989年版。<sup>⑳</sup>北京市文物局编:《北京文物地图集》(下),科学出版社2009年版,第375页。<sup>㉑</sup>周家楣、缪荃孙等:《光绪顺天府志二十九·地理志九·村镇一》,北京古籍出版社1987年版,第916—917页。<sup>㉒</sup>《东安乡土地理教科书》,光绪三十三年(1907年)出版。第7页。<sup>㉓</sup>据1928年《顺直地形图·北京及其附近》图幅绘制。<sup>㉔</sup>刘元章等:《北京莲花池湖的形成时间探讨》,《城市地质》2020年第3期。<sup>㉕</sup>曲英杰:《燕都蓟城考》,载《京华旧事存真》第三辑,北京古籍出版社1997年版,第4—5页。

#### 参考文献

[1]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:3344.

- [2]侯仁之.关于古代北京的几个问题[J].文物,1959(9):6.
- [3]酈道元.合校水经注[M].王先谦,校.北京:中华书局,2009.
- [4]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [5]北京市文物工作队.北京西郊白云观遗址[J].考古,1963(3):169.
- [6]赵其昌.蓟城的探索[M]//京华集.北京:文物出版社,2008:26.
- [7]于钦:齐乘校释[M].刘敦愿,宋百川,刘伯勤,校释.北京:中华书局,2012:302.
- [8]刘昉,等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975:1524.
- [9]山东省邹城市地方史志编纂委员会.邹城市志[M].北京:中国经济出版社,1995:669.
- [10]《北京旧志汇刊》编委会.永乐顺天府志[M].王熹,校点.北京:中国书店,2011:202.
- [11]周肇祥.辽金京城考[J].中和月刊,1941(11):6.
- [12]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2004:83.
- [13]战国策[M]//王云五.丛书集成初编.上海:商务印书馆,1937:73.
- [14]尹钧科,吴文涛.历史上的永定河与北京[M].北京:北京燕山出版社,2005:330.

## Study on the Location of the Former City of Jixian in *Shuijingzhu*

Chen Xibo

**Abstract:** According to Li Daoyuan's book *Shuijingzhu*, the former city of Jixian prior to the Eastern Han Dynasty was on the west side of Jicheng in the Northern Wei Dynasty. According to the records of the Tang Dynasty, the palace ruins of Yan State recorded in *Shuijingzhu* was located on about four miles west of Youzhou in the Tang Dynasty, which indicated that the former Jicheng in *Shuijingzhu* was on the west of Jicheng in the Northern Wei Dynasty. Contemporary archaeological findings have also confirmed that the artifacts unearthed near Guang'an Gate in present-day Beijing originated from ancient flood deposits carried from west to east. This provides evidence for the location of Jicheng. In the Jin Dynasty, Zhongdu was expanded, with the western wall extended three miles westward. The Huichengmen Gate was on the west side of the north wall of the Zhongdu city. "Huicheng" is a reference to the ancient city site in toponym, which also proves that there are ruins in the west of Jicheng in the Northern Wei Dynasty. The interconnections between place names, historical records and archaeological evidence mutually support each other, indicating that the former city of Jixian, as described in *Shuijingzhu* is near to the west of Jixian in the Northern Wei Dynasty, that is, Jicheng in the later period. Analysis of modern surveying and mapping indicates that, the former city of Jixian in *Shuijingzhu* is located on a terrace on the west side of Huichengmen village, where it is identified as an ancient site known as Jiqu. The city is believed to have been destroyed by floods from the end of the Eastern Han Dynasty to the beginning of the Cao Wei Dynasty.

**Key words:** *Shuijingzhu*; the former city of Jixian; location; flood

[责任编辑/启 轩]



# 漕政视域下清代领运军丁身份递嬗与运役承继\*

沈胜群

**摘要:**清开国之初,清廷保留了前朝卫所旗军挽运漕粮的旧制,并改卫军为屯丁,使之趋于民化。在此过程中,其一方面扩大运丁金选范围,以弥补出运旗丁额数的不足;另一方面沿用明代粮艘出运的管理体系,形成漕船之上旗丁撑驾、旗甲总管的挽运结构。至康熙三十五年(1696年),清廷重新定义了挽漕者的身份,法定雇募水手的出现,改变了清初以来出漕人员全部采用卫所军丁的做法,旗丁逐渐代替原本肩负领运的旗甲,负责管理粮艘,雇募水手、短纤等事。清代领运军丁身份递嬗与运役承继,既有清廷弱化前朝运军角色的设计初衷,又有革新运漕群体的政治用意,成为考察清初漕运制度重建和运漕群体流变的重要线索。

**关键词:**旗丁;卫所;旗甲;运漕群体;民化

**中图分类号:**K249

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)03-0050-09

明代卫所旗军挽运漕粮的做法解放了民力,赋予了运漕群体“军”的特色,使得明朝政府在承袭传统漕运制度的同时深化了官方组织在漕运中的话语权。然而在实际运作中,一些诸如运军数量匮乏、制度运作无序等疲态逐渐凸显,不仅影响了漕粮运输,而且加剧了明朝日渐困窘的财政负担。入清后,因巩固政权需要,清廷恢复了漕运,并重申官方的权威性。相应地,前代具有军事性质的涉漕卫所旗军亦随着一纸政令,变成了清朝统治下趋于民化的挽运旗丁,他们成为漕粮运输的支撑者。在此过程中,领运军丁身份也出现了从“管船旗甲”到“漕运旗丁”的转变,这种变化不仅蕴含了王朝更迭、权力重塑等制度层面的变迁,也体现了清廷逐步调试原有漕运组织、重建制度活力的深刻内涵。本文以清代领运军丁身份递嬗为切入点,从制度框定与具体运作两个层面论述清初漕运卫所军丁角色分化、流变等情形,以及由此带来的漕运制度与文化变迁等内容,从而深化学界

关于明清运漕群体与卫军家族等相关方面的研究<sup>①</sup>。

## 一、明清易代后涉漕卫所旗丁运役承继与认同

清开国之初,因战乱纷争,内河航道渐趋崩坏。出于巩固政权的需要,清初统治者恢复了漕运。与此同时,“明季至崇祯之末,漕事称最病矣”<sup>[1]471</sup>的状况也要求执政者剔除弊病,重建制度活力。为此,清廷一方面沿用前朝卫所旗军挽运漕粮的做法,只不过裁卫所“指挥,设守备,改卫军为屯丁,令无运屯田,同民田一体起科”<sup>[2]</sup>罢了;另一方面又细化了漕运制度运作流程,使其有章可循。总体原则为“漕运悉仍成化之旧,凡卫所额船一只,每军户数十人轮流派运,运军、水手各有行、月二粮,造船有料价,修舱有官钱”<sup>[3]534</sup>。因此,清代漕运延续了明朝军户应役的方式,仍属于国家管控下涉漕卫所军役

收稿日期:2025-01-16

\*基金项目:国家社会科学基金青年项目“漕运旗丁家族与清代基层漕务运作研究”(20CZS034)。

作者简介:沈胜群,男,辽宁大学历史学院副教授(辽宁沈阳 110136),主要从事清代漕运史与区域交通史、水运史研究。

的一种形式。与明代卫军或旗军称谓略有不同,清代漕粮“承运之人曰旗丁”<sup>②</sup>,光绪《钦定户部漕运全书》载:“民之隶卫籍者,曰‘军丁’,又曰‘运丁’,专为转运漕粮而设……明制于各卫选都指挥一员,统领官军运粮。……至明,乃有军丁之目,于屯伍中抽选,别为一途,不劳民运。我朝因之,惟革卫指挥、千、百户等职,改设卫守备、千总、随帮等官,专司屯务之事,丁则名仍其旧……(挽运之初,有防运,短运等名目,继而坐签长运,统名之曰‘旗丁’,又曰‘运丁’,皆管理船只挽运)。”<sup>[4] 653-664</sup>旗丁虽隶属卫籍,但弱化了明代卫所“军”的特色,与百姓相似,然其又曰“军丁”,暗示了这一群体又有别于百姓,以至时人有云:“完纳丁粮,既当一民差,而金领漕运,又当一军差。”<sup>[1] 524</sup>这种角色定位,使得旗丁群体饱受漕运之苦的同时也强化了其身份属性。换言之,在地方社会中,领漕出运既是旗丁的重要任务,又是漕运制度运作下军户家族的应役方式,更是此群体无法抹去的身份烙印,成为有别于其他阶层的标识之一。明代中后期漕运积弊重重,至明末,运军已经疲乏至极。此外,晚明政局动荡与战乱频发,也使明代统治者丧失了一定的政治强制力与决策力。更多情形下,逃亡与串籍成为旗军逃避出运的主要方式。卫所军士逃亡问题由来已久,且勾金之时通同作弊,曾在兵部供职的大臣张本等人即奏言:

天下卫所递年以來,勾取逃亡等項軍人,為因比先未曾奏定條例,頒布申明,其各該衛所往往泛濫申填勘合,差人前去各府州縣勾取。所差人員,每歲不下二、三萬數。該勾軍士,又不從實開寫原報姓名、鄉貫並充軍來歷緣由。以致差去官旗,通同有司、里老人等作弊,將有勾者徑故回申,無勾者輾轉攀指;數內應分豁者,不與分豁,重複勾擾,連年不絕。<sup>[5]</sup>

为保证运力,明朝政府一方面按例清点军户,严格审查户籍,防止运军冒人民籍;另一方面又采取雇募的形式补充旗军出运额数,但仍无法遏止漕运江河日下的趋势。从制度层面看,清廷“改卫军为屯丁”<sup>[6] 3586</sup>的政策看似重新厘定了清初运漕群体,但在实际运作中,涉漕军户的家族性决定了运漕的延续,即因政治需求,涉漕军户

的漕运役并未因王朝更迭而发生改变,反而得到延续,甚至出现强化的趋势,故旗丁对清廷运役的认同,不仅涉及自身群体性质、地位等内容的界定,而且关乎清廷漕运政策的制定。更多情形下,清初统治者治理漕运的过程便是调整此群体的过程。

总体来说,旗丁对运役的认同涉及两点:其一,对出运之年领运有着清晰的认识,并表现出一致性;其二,旗丁基于运漕而形成的社会关系,包括身份确立,以及因社会其他群体的排他性而形成的群体认同。两点相较,前者有一定客观性,且有相应规章可循,是否按时、按例出运是衡量其应役的重要标准。这一点,有具有强制力的金选政策作保障,更多情形下,主动肩负运役是旗丁最好的选择,以免官府上门索丁,如江西省庐陵县麻氏家族即在清廷“散军、操军、牙军、舍余充运”<sup>[7] 481</sup>的金丁政策“号召”下,“以舍余借充挽运,遂世相沿,至不可脱”<sup>③</sup>。麻氏家族舍余充运的做法,一方面说明清初运丁匮乏的历史事实;另一方面又诠释了在规章制度面前,出运家族没有别的选择,更多的是照例应役,完成漕运。旗丁基于运漕而形成的社会关系有较大的随意性,身份的形成与认同属于自身群体属性构建的一部分,这也是旗丁区别于其他群体的标志之一。其构建过程与特性,因地域不同与时间推移表现出一定的差异性,如粮艘开航时的亲属关系,随船贩卖货物的商贸关系,以及运粮北上、回南的同帮与同乡关系等,这些关系的发生很大程度上缘于肩负运役。康熙五十一年(1712年),清廷规定,旗丁出运“每年于本丁兄弟、子侄内,再派一丁随运。如抵通挂欠,留一丁追比,一丁驾空回南。如重运到淮短少,令一丁驾运北上,留一丁买米赶帮”<sup>[4] 678</sup>,这种基于亲属关系而形成的协作行为,不仅有助于完成运役,还加强了亲属间的交流。就没有血缘或姻亲关系的旗丁来说,地域成为其建立联系的重要手段。同乡或同帮旗丁间往往结成一定的互助协作关系,这种关系既有出运前的协作与准备,又有出运中同舟共济的相互扶持。与此同时,不同船帮间为维护本帮利益而发生的械斗等事,虽一定程度上扰乱了漕运秩序,但从侧面看也属于本帮或同船间“互助”行为的一种方式。漕船承造虽有清廷政策与料

价的支持,但运漕资金则需军户家族自行筹划。在此过程中,屯田收入成为资金的主要来源:“屯田之设,原系明初令军开垦,照田编派,使领运事,俾其内足以赡妻子,外足以资费用。”<sup>[8]</sup><sup>307</sup>入清后,屯田仍是出运旗丁的支撑。相应地,为减少自身疲累,保证出漕之年生计,旗丁间往往会形成带有互助性质的“私议”,如江西省广信、铅山二所领运漕船“熟屯收租济运其私议规程”<sup>[9]</sup>。此规程不仅详细记载了出运船只、拨给田地数额,又规定了长运、短运时屯田补贴漕运的具体方法。总体来说,长运拨给屯田较多,田租足以帮贴运漕之丁,众丁不复加贴运费;短运拨给屯田较少,田租亦较少,合运众丁需要帮贴出运之丁<sup>④</sup>。旗丁间的私议行为,不仅蕴含了旗丁为维护群体利益而作出的努力,而且暗示了此群体在漕运役上的认同。此外,旗丁疲于运漕的生活状况,也使得地方社会中的其他民户有疏远此群体的倾向。例如,安徽建德县人周馥即闻族老言:“旗丁逃亡,随在追捕,我族切勿与屯户联姻,免受波累也。”<sup>⑤</sup>此事虽属个案,但一定程度上也折射出军户在地方社会之中较“孤立”的倾向。

总之,清代旗丁运役的承继与认同,是一个不断发展与建构的过程。在此过程中,规章制度始终起到关键性作用。一方面清初漕运制度的重建,决定了涉漕军户不仅未因明清易代而脱离运役,反而随着清廷漕运法规的完善而愈发疲累,甚至政令之下,其他卫所军种也被纳入运漕队伍之中;另一方面旗丁基于运漕而形成的社会关系,既有血缘上的姻亲关系,又有地缘上的同乡或同帮之情,这两类关系为旗丁“互助”提供了条件,从群体内部增强运役认同的同时突出了漕运属性。

## 二、制度框定下领运军丁身份递嬗与群体构成

为巩固政权需要,清初统治者着手重建漕运制度、体系的同时变更了漕粮运输队伍。尤其在运丁金选上采取“异其名而不异其人”的做法,一方面继续令涉漕军户挽漕出运,以保证运力;另一方面又赋予前朝运军新的角色,构建新的身份标识。在此过程中,领运军丁身份的变

化,虽未改变卫所军丁运漕的事实,但反映了清廷逐步调整漕运制度与规范运粮群体的决心。

明成化朝后,“卫所粮船一只,点旗甲一名,运军九名。运军撑驾,旗甲总管”<sup>[10]</sup>,此规制看似完备,职责分明,然因撑驾辛劳,旗军多逃亡,使得运军数目锐减,至明末已出现“旗甲尚难其人,安有旗军以十数”<sup>[11]</sup><sup>3369</sup>的状况。为弥补出运旗军额数,雇募水手成为不二之选,相较于卫所旗军,水手多为无籍之徒。崇祯朝御史谢三宾即言:“今所号为水手者,沿途雇募无籍贫民耳,往还与值三两,得钱之后,往往逃去。其在船之时,复多方凌辱旗甲,鼠窃狗偷,甚受其累。”<sup>[11]</sup><sup>3369</sup>水手偷盗等事件的发生,虽与“旗甲不得其人”<sup>[12]</sup>有关,但也暗示了挽运中雇募水手的弊端。明代的旗甲隶属卫籍,明人言:“祖宗之制,每船旗甲一名,旗军十名,皆取之卫所。”<sup>[11]</sup><sup>3369</sup>因明代卫所旗军肩负挽漕之役,故其军屯基层管理组织亦会影响漕运建制,对于军屯体系里的“旗甲”,王毓铨认为:“总旗、小旗在某种意义上说,像是民户里甲制度中的‘里长’、‘甲长’。所以在屯田组织中,总旗、小旗又称‘旗甲’。”<sup>[13]</sup>从这一层面入手,不难解释明代漕船出运规制中“旗甲”一职的设置。因其肩负漕船管理之责,故明朝君臣十分重视旗甲群体的选拔,如嘉靖二十二年(1543年),明廷议准“管船旗甲于见役旗军拣选丁力相应者充当,如见运数内不堪者,许将在卫城、操、屯种相应人丁金补”<sup>[14]</sup>。隆庆五年(1571年)漕督王宗沐亦言:“各卫所管船旗甲,承领钱粮,干系特重,如水次之交兑,沿途之照管、到仓之起纳,俱责在一人,必须殷实有力者充当,方克济事。”<sup>[15]</sup>次年题准:“运粮卫所各掌印官会同运官,将各船旗甲逐名精选身家有力者,选完开造花名长单二张,送附近府州县正官复审相应,不堪者即与更换,用印钤盖,掌印领运官各分一纸,后有坏事损失,掌印则陪,有司另处。”<sup>[16]</sup>然而,此政策仍未阻止明代漕运江河日下的趋势。运漕中雇募行为的出现,不仅改变了粮艘上原本全部采用卫所军丁挽运的制度设计,而且凸显了旗甲在漕运组织中的重要性,甚至影响了清初漕运体系的重建。清朝定鼎后,清廷逐步改革前朝遗留卫所,“设运千总以统旧旗运军,其课专以运,设守备

以统城守之兵,其课专以御盗,而运军、丁户悉仍故籍”<sup>⑥</sup>,保留了卫所屯种、运漕、守城等基本功能。顺治二年(1645年),清廷“定漕运官司,一仍明制。挽运则设旗甲,统领则设运总,督押则设漕道、粮道,提衡、巡察则设总漕、巡漕”<sup>[17]</sup>。这种人员构成,清人王庆云在《石渠余纪》中也称其为“皆明制也”<sup>⑦</sup>,在此情形下,遴选旗甲和千总等人十分重要。康熙元年(1662年),部覆准科臣史彪古题请:“各该粮道于漕粮未兑之先,务选部推守千、殷实旗甲领运,不得滥用贫乏无行之人,如金选不当,侵盗粮石,总漕即将选委衙门题参议处。”<sup>[8]292-293</sup>相应地,旗甲一如既往地随漕船北上与回南。康熙二十年(1681年)九月,康熙帝谕户部曰:“朕顷巡行近畿,至通惠河一带,见南来漕艘,旗甲、人丁资用艰难,生计窘迫,深为可悯!若不预为筹画,恐其苦累难支,以致沿途迟滞,贻误仓储,所关匪细。前以军需浩繁,漕运额设钱粮节经裁减。今应作何酌复款项,尔部详议具奏。”<sup>⑧</sup>后经户部议言,应拨发运丁工食银十五万两以济生计。从康熙帝的谕旨中,不难发现清初漕运中“挽运则设旗甲”的事实,也暗示此时漕粮运输组织未有太大改变。

自明代旗军参与运漕以来,因挽运辛劳,军户或逃或亡,运丁人数逐渐匮乏。为此,清廷一方面严格审查户口,穷尽全力金丁,如江西省万载县“又将见运内帮丁、撑驾丁析金”<sup>[18]</sup>;另一方面又令卫所其他军丁参与漕运,如同为江西省的抚州府“原额漕船六十六只,每船旗丁一名,散军九名。自经叛变、逃亡,将散军、操军、牙军、舍余充运”<sup>[7]481</sup>。需要指出的是“舍余”作为卫所都指挥等世职子孙在明代并未涉及运役,入清后,按例金充造船、领运<sup>⑨</sup>。除直接金选外,卫所其他卫军亦有帮贴旗丁之责,如安徽省泗州卫于“顺治三年后,选供漕运者为运军,门军具城守、舍余、屯军、杂役人等编为上、中、下三则人户,岁征丁银,给本卫成造漕船旗丁贴备办料之需”<sup>⑩</sup>。这一点,其他方志将其概述为:“国朝厘定兵制,凡卫所军丁一体金运。”<sup>[19]</sup>为完成漕运,清廷不遗余力金选运丁的同时,逐步削弱卫所遗留世职官军的权力<sup>⑪</sup>,使得运丁群体构成呈现出身份日趋复杂的倾向。清廷重新“定义”了挽运之人,以区别前朝运军群体,光绪《钦定户部漕运全书》载:

前明之初,召集民人充实行伍,以为征战之兵。指挥领之,得地即令坐镇。厥后,镇守日久,官丁皆与本地子民婚配,安居乐业。又因本地别设营伍,足资捍御,原派镇守之兵虚设无用,裁其粮餉。但年久难驱回籍,给荒田责令开垦,以资生计,故凡属卫军,皆有屯田,是以谓之“屯军”,又谓之“军丁”。军代民劳,著令挽漕,即今之旗丁也。<sup>[4]663-664</sup>

史料中的旗丁,并未脱离卫籍,与明代卫军有着千丝万缕的联系,其“屯田原以济运,运丁世守其业,每遇金丁,即将一姓屯租公帮运费。是以各亩按亩征租,除完纳正赋外,余租官为征解,以资雇募头舵、水手工价之费”的政策<sup>⑫</sup>,一定程度上减轻了旗丁出运时的负担。清廷百般设计,虽保证了旗丁额数,然数量较多的水手、头舵等身肩体力之职仍无人可寻。为此,雇募应运成为解决运力不足的措施之一,首先便是清廷重新调整粮艘出运时的旗丁额数。各省卫所运丁旧例每船自十名至十一二名不等,康熙二十五年(1686年),“题定每船额设十名,各省一例金派。江、兴二卫因无屯田,额设十二名”<sup>[4]674</sup>。十年之后,即康熙三十五年(1696年)六月,为明确运漕群体各自职责,在总漕桑格和江南、江西总督范承勋等人的奏请下,清廷重新厘定规制:

漕船出运,原系金丁一名,雇觅水手九名。今若止雇水手四、五人,其屯丁不知河道之险,易历涉江湖风涛,叵测必有隐忧,且以数军朋管一船,易至推诿,应仍循各省旧例。惟于金丁之时,严饬该管官员,金选正身一名,其余数名总以身有家属、撑驾谙练之人充当。如以无赖之丁滥充,查出即照例题参。<sup>[8]305-306</sup>

至此,清廷以制度法令的形式确立了漕运中雇募方式的合法性。康熙五十一年,清廷又发政令,“每年于本丁兄弟、子侄内,再派一丁随运”<sup>[4]678</sup>,构成了正、副旗丁共同领运的出运规制。清代挽漕出运的人员构成发生了分化,原本全部采取旗丁挽运、旗甲领运的做法被废弃,演变为漕船出运正、副旗丁管理,雇募水手、舵工等人撑驾的协作模式,直至内河漕运制度的终结。相应地,领运军丁身份也发生了变化,清初延续前朝旗甲管理船只的做法为旗丁所代替,尤其在

康熙三十五年后,大规模雇募水手等,仅保留正、副旗丁领运的制度规定,使得漕运旗丁成为漕船领运的代名词。与之相应,“旗甲”一词也逐渐在清代官方政书中消失,但被“革职”的旗甲,并未脱离运漕,而是“融入”旗丁群体之中,其隶属卫籍的情形与职责并未改变,只不过在制度形塑下名称和群体构成发生了变化。值得注意的是,随着漕运规制的变更,清代“漕运旗丁”一词在康熙三十五年前后所指代的群体是不同的。康熙三十五年之前,在同船旗甲管束下,其是漕船之上“水手、舵工”等撑驾之人的代名词,并与旗甲同源自涉漕卫所;康熙三十五年之后,水手、篙舵等人逐渐由雇募者充任,“漕运旗丁”一词仅指一船之中有领运之责的正、副旗丁二人。这种看似较单一的人员调整,反映出清初丁力不足的窘境,也揭示了清廷逐步调整漕运制度运作细节,以适应不断变化的运漕情形。

综上,回溯清代漕运卫所领运军丁身份递嬗过程,不难发现其变化有二:其一,清初因前朝遗留运军数量较少,为弥补出运数额,明代卫所中无运役的其他卫军,诸如城军、舍余等人在清代肩负了漕运役,扮演了承运者的角色;其二,明代漕船出运中有管理之责的旗甲,在清初漕运体系中继续被沿用,至康熙三十五年,法定雇募水手的出现,使得漕船上原有管理之责的旗甲逐渐为承运的旗丁所代替,尤其在官方法令中,“漕运旗丁”逐渐成为漕船领运的代名词。在此过程中,清廷一方面重新定义了涉漕卫所的领运军丁群体,赋予其新的身份标识,强化了运役;另一方面领运军丁称谓从“管船旗甲”到“漕运旗丁”的转变,既完善了清代漕运组织结构,又使漕运制度和运漕群体深深烙上时代的烙印。

### 三、领运军丁身份递嬗中制度建构与文化延续

在清初漕运体系重建中,清廷一方面重新厘定漕运制度规定,使得漕运管理有规章可循;另一方面又重新定义了运漕群体,赋予其新的身份标识,使得此群体在运漕中的角色定位逐渐清晰。在此过程中,领运军丁的身份递嬗及

其过程,既蕴含了清廷的制度建构,又囊括了无法割裂的文化延续。总体来说,清代领运军丁身份与群体递嬗中的制度建构,包含三个方面:其一,属于清初卫所制度改革内容之一,与此时卫所裁撤、合并的大环境有关;其二,构成漕运制度重建的一部分,尤其是法定雇佣水手的出现,既弥补了清初挽漕旗丁额数的不足,又吸纳了运河沿线民人的参与,有稳定社会的功用;其三,与卫所“民化”相系,顺应明代中后期以来卫所“民化”的主体变迁趋势<sup>⑤</sup>。然而,与制度更迭的易见性不同,社会文化上则更多地表现为承继了明朝涉漕军户出运中的习俗、文化等内容,构成了领运军丁身份递嬗中的“文化延续”。

具体来说,在制度层面,卫所作为前朝遗留的军事单位与涉漕机构,首先进行变革。明代卫所之制<sup>⑥</sup>始建于洪武初年(1368年),其“凡天下要害之地,有系一郡者设所,系连郡者设卫”<sup>[20]329</sup>,形成“自京师达于郡县,皆立卫所”<sup>[20]329</sup>的趋势。卫所内有屯田,由“军士耕种,纳其余粮,以充岁饷”<sup>[21]</sup>。因区位不同,卫军有“边方去处,七分下屯,三分守城。腹里去处,八分下屯,二分守城”<sup>[22]</sup>之分,收获之粮米称为“籽粒”,按标准留足交仓供本军支給外,余粮亦为本卫所官军俸粮,故从经济上可以做到自给自足。至成化年间,卫军成为法定的运粮人<sup>⑤</sup>,形成“成化以前,军惟用以御侮。成化而后,军始用以运漕”<sup>[3]534</sup>的局面,故从国家控制和漕运组织建设等角度看,如何在恢复漕运的同时削弱前朝遗留卫所的军事性,成为清初统治者不可回避的问题。

清顺治三年(1646年)九月,兵部议卫所不可裁,并奏言:“卫军改为屯丁,凡卫所钱粮职掌,及漕运造船事务,并都司、行都司分辖,皆宜照旧。”<sup>⑥</sup>于是,卫所在清初被保留下来,至雍正二年(1724年),雍正帝“从廷臣请,并内地屯卫于州县,裁都司以下官。惟带运之屯,与边卫无州县可归者,如故”<sup>[6]3500</sup>。在此情形下,清廷逐步完成卫所裁撤和归并州县的改革工作。反观清廷“改卫军为屯丁”的做法,不仅缘于卫所的军事性质,清廷不允许前朝军事单位存在,意在逐渐削弱其军事色彩,还在于清朝虽裁军名,但“因屯田一款,无所归附,因名屯丁”<sup>[1]524</sup>的苦衷,

尤其更名的做法使得清代卫所军丁身份逐渐民化,繁杂的军役亦逐渐蜕变成漕运服务,维持生计的屯田仅起到助运的作用,千总等官职的设置更是除领运、征屯外,“别无事事”<sup>⑩</sup>。康熙三十五年后,领运军丁从“管船旗甲”到“漕运旗丁”的转变,蕴含了清廷整合卫所军丁、重塑官方运漕群体标识的深意,有强烈的政策导向。官方政书中“旗甲”一词逐渐被淡化的事实,也从侧面证明了这一点。换言之,看似简单的“旗甲”身份上的变动,实则包含了漕运制度与运漕群体的变化,故从广义的角度看,涉漕卫所去军事化属于清廷重构漕运组织结构的重要一环。只不过在某些情形下,二者在改革中存在同步或重合的过程。清代涉漕卫所的去军事化,顺应了明中后期以来的卫所“民化”趋势。明初建立起来的卫所体制,其军事职能逐渐减弱,已有的研究表明“不仅营兵制和募兵制降低了卫所的军事意义,自永乐年间出现的卫所的班军和漕军也冲击了其自身的军事职能”<sup>[23]</sup>。在此情形下,明末的卫所内部繁杂的军役已出现单一化趋势,丧失了其原有的设计初衷,以至时人云:“国家所获卫力仅转漕,岁千人耳。”<sup>[24]</sup>这暗示了卫所体制的衰落。清开国后虽保留了涉漕卫所,但民化色彩浓厚,其结构与性质已不能与明代同日而语,领运军丁从“旗甲”到“旗丁”的变化,也从侧面说明了这一点。与制度形塑所具有的易见性不同,领运军丁群体变化中的文化<sup>⑪</sup>“延续”则不易观察,一方面文化比较抽象,有“符号学的概念”<sup>⑫</sup>之说;另一方面清廷的参与或推动,在一定程度上起引导作用,赋予其较强烈的官方色彩。相较于其他群体,卫所领运军丁隶属军籍,其军户家族特征与承担运役的事实又决定了无法人为割裂明清更迭后漕运文化的延续。此外,数百年来涉漕军户一以贯之地重复诸如领运、雇募短纤、协济粮艘航行等活动,又使得考察漕运文化延续变得有迹可循。

首先,漕粮运输是一项集体活动,每年运漕之时各色人等活跃于京杭运河之上,培植了漕运文化产生的空间。加之,京杭运河南北通达沟通了诸如吴越文化、燕赵文化等地域性文化的同时也促进了文化交流。旗丁以船为家的居住行为与运漕的季节性、流动性<sup>⑬</sup>影响了此群体

在漕运文化上的传播与塑造功能。漕粮运输之际,数以万计的漕运人员往返于运河南北,影响了运河沿线的风俗、饮食习惯,甚至传播了语言文化。清人沈峻在《津门棹歌》中即描绘“杨柳桃花三十里,罢师都惯唱南腔”<sup>[25]143</sup>,揭示了渔夫在行舟打鱼间唱歌习惯于南腔。清人梅宝璐也注意到潞河一带的舟人“西来打桨东来橹,惯学吴娃唱采莲”<sup>[25]195</sup>,同样说明了南方语言或歌谣对天津地区文化的影响。这种地域性语言或文化的变迁过程,并不是短时间造就的,往往会经历漫长的过程,存在一定的文化延续性。

其次,清廷重新定义漕粮运输群体的行为,进一步强化了出运旗丁在运漕中的角色与地位。这种角色定位,既不是漕运旗丁群体的自我建构,也不是由其他群体给予的,而是在清廷漕运制度框定下逐渐形成的,并随着年复一年的运漕活动潜移默化地得到强化,换言之,运粮者的身份使得旗丁群体不自觉地成为运河沿线文化的传播者,反过来,地域性文化圈的打破,又赋予其传播文化的动力。此外,旗丁运漕看似是个人行为,实则是家族活动。在涉漕家族中,漕运是头等大事。为完成运役,往往需要全族人同心协力,但连年的运漕,也使家族内部逐渐疲累,如何协调族人完运,积累运漕资金,事关家族存亡。在此情形下,往往会诞生领导人物,如黄冈蔡氏的调九公<sup>⑭</sup>,除协助族人漕运外,自己捐资独运九回,在家族中树立了极大威望,从而增强了家族内部的团结和稳定。相应地,涉漕家族的稳定性,也增强了文化延续的稳定性,其中不仅有家族文化的延续,还有运漕经验的承继。

最后,一些诸如祭祀、演戏等活动<sup>⑮</sup>并未因领运军丁群体变化而发生太大改变,反而随着官方的推崇愈发隆重。漕船北上时,一路惊涛骇浪,为保证旅途平安,旗丁常常举行祭祀活动。除在粮艘上供奉神龛外,旗丁出运途中,路遇运河沿线庙庵,也会举行祭祀活动,如“惠济祠在清河县运口,为漕行要道,帆樯林立,香火繁盛”<sup>[26]</sup>,亦如“晏公堂,在县东二里丰桥村,每岁清明前,乡人社会祀水神平浪侯,凡漕艘行必祷”<sup>[27]</sup>。需要指出的是,在旗丁额领的银两中也会有敬神银,如浙江省旗丁额领银款中便有“祀

河、水手节、端午节、中秋节、敬神银四两”<sup>③</sup>。此外,演戏也是漕运旗丁举行祭祀的一种形式,如“乾隆戊午,运河水浅,粮艘衔尾不能进,共演剧赛神,运官皆在”<sup>[28]</sup>。在此过程中,丁舵等人往往利用泊船演戏的间隙,买卖货物赚取银钱。针对这一点,雍正朝任催漕官的李绂便言:“访闻向来粮船,至济俱停泊,金龙四大王庙前演剧祭神,旗丁借此耽延装卸货物,水手则利其饮食,酣嬉谎言神威显赫。”<sup>[29]</sup>这揭示了旗丁祭祀活动中的商业行为,这种商业行为并非清朝所独有,而是随着军户挽漕活动而逐渐发展与延续下来的,进一步说明了运漕群体的特殊性。

在制度建构与文化延续的背后,清初领运军丁身份的递嬗,也蕴含较丰富的政治意涵。除上文提及的此内容是清廷重建漕运制度和推动涉漕卫所“民化”重要举措之外,亦有一定的经济和社会文化影响。为了保证旗丁生计和运力,清廷往往准许其随船携带一定数量的免税土宜,沿途贩卖。顺治八年(1651年),清廷允准:“照旧例每船许带土宜六十石,以恤运丁劳苦,凡沿途遇浅,盘剥,旗丁自备水脚。如六外,多有夹带,将货物入官,仍行治罪。”<sup>[8]443</sup>此情形下,在制度层面,清廷并未区分领运军丁和头舵等人身份,而是一体允准携带土宜六十石。然康熙朝后,随着领运军丁身份重塑和法定雇募水手等人的出现,至雍正七年(1729年),清廷重新厘定了规章制度,旗丁“于旧例六十石之外,加增四十石,准每船携带土宜一百石,永著为例”<sup>④</sup>。次年,户部又议覆:“各船头、舵二人,每人准带土宜三石,水手无论人数,准带土宜二十石,合算每船准带土宜共一百二十六石。”<sup>[30]</sup>这样分门别类的规定,一方面便于清廷在淮安等处稽查和约束;另一方面丁舵等人员随船贩卖的行为又促进了运河沿线商贸和市镇的发展。无论哪种形式,都揭示了运漕群体角色分化后带来管理的便捷性和益处。

与经济层面影响的外在性略不相同,由领运军丁身份递嬗所带来的社会文化影响具有内向性的特征,不仅表现在旗丁对运漕经验的累积上,还见之于家族内部各房协济等方面。相较于清初的领运军丁群体,康熙朝及其以后,制度框定后的旗丁人数较少。一船之上,正、副旗

丁领运的形式,一方面要求旗丁挽运经验丰富,既要沿途负责雇募短纤等人,又要随时处理突发事件;另一方面,每年周而复始的漕粮运输,又会反复强化旗丁群体这种“习得行为”,相应地,某些新问题的处理、新方法的尝试,以及新协作形式的出现等则进一步催生新的“习得经验”。如此反复,不仅强化了旗丁群体的领运角色,而且给予了清代漕运制度更多的活力。在这一层面,与其说清廷按需调整了制度运作细节,不如说领运军丁群体通过自我调适不自觉地弥补了制度运作的纰漏。

因此,清代漕运卫所领运军丁身份递嬗,不仅暗含清廷重构漕运制度的政治动机,而且顺应了清初改革前朝遗留卫所的大趋势。重建运漕群体结构,弥补出运旗丁额数不足,是清廷革新运漕群体身份标识的一个目标,这很大程度上缘于部分情形下治理运漕群体的过程便是治理漕运的过程。与制度变更略不相同的是,漕运文化更多地表现为延续的特点,一方面涉漕军户的家族性特征与承袭运役的情形决定了出运旗丁无法摆脱运漕之责;另一方面诸如领运漕船、雇募水手等行为亦未因领运军丁身份的变更而发生变化,反而随着运漕活动得到强化。相应地,由此形成的政治含义较为丰富,并附带一定的经济和社会影响。

## 结 语

在清初漕运制度重建中,清廷不仅弱化了前朝遗留卫所的军事色彩,而且逐步调整了运漕群体的构成。在此过程中,领运军丁身份由“管船旗甲”到“漕运旗丁”的转变,既彰显了制度变更对运漕群体的影响,又说明了清廷对挽运中领运群体的重视。尤其是清廷通过重构领运军丁身份标识的形式,进一步削弱了涉漕卫所的军事色彩,使其民化,而其重新定义运漕群体的过程,又实现了行政与权力上的再分配。与之相应,因政权需要与经济诉求,清初统治者并未彻底废除前朝卫所组织,而是在调整卫所内部结构的基础上实现功用的最大化。清代领运军丁群体身份递嬗过程,是一个复杂且不断调适的过程,也是一个制度规定和实际运作之间相互磨合的过程。在

此过程中,清廷政策一直起导向和推动作用,而在政策的背后,又蕴含了清代统治者振颓起弊、筹划漕运事宜,保证粮米顺利抵达京、通二仓的用意。清代领运军丁群体递嬗,虽出现了诸如“管船旗甲”等人身份的消亡,却未中断行之已久的漕运文化,相反,一些诸如祭祀和商贸等活动反而随着旗丁领运身份的清晰和官方的推崇愈发繁盛了。这些活动与文化,一部分承袭自前朝卫军运漕活动或区域风俗习惯,是漕运群体的“习得经验”和漕运文化长期积淀的结果;另一部分是旗丁等人在运漕实践中自我创造和实践所得,或在取得官方授权下,数姓军户或一姓军户家族内部共同商议与约定的结果,有着维持运力的功能,也构成文化延续的一部分。与此同时,在制度建构与文化延续的背后,也蕴含较丰富的政治深意,清廷通过制度框定的形式重新确立了运漕群体,并区分了领运和撑篙、掌舵等人的职责,为后来相关政策制定和约束提供了便利,而由此带来的影响也不容小觑,既有经济层面的商贸活动,又有社会文化的萌动。无论何种形式,清代漕运旗丁自身肩负运役的属性并未改变,反而随着清廷金丁范围扩大和漕运制度的反复调试逐渐强化了,这些内容无一例外地揭示了清代漕运制度变更对运漕群体的影响。

#### 注释

①参见于志嘉:《卫所、军户与军役:以明清江西地区为中心的研究》,北京大学出版社2010年版;徐斌:《明清军役负担与卫军家族的成立——以鄂东地区为中心》,《华中师范大学学报(人文社会科学版)》2009年第2期;衷海燕:《清代江西漕运军户、家族与地方社会——以庐陵麻氏为例》,《地方文化研究》2013年第6期;李俊丽:《清代旗丁对漕粮的盗卖与掺杂》,《古代文明》2014年第3期。②民国《南通县图志》卷22《杂纪》,载《中国地方志集成·江苏府县志辑·53》,江苏古籍出版社1991年版,第251页。③转引自衷海燕:《清代江西漕运军户、家族与地方社会——以庐陵麻氏为例》。④关于江西省广信、铅山二所的“熟屯收租济运私议规程”内容与成效,参见王剑、沈胜群:《“规章定例”与“私议规程”:清代漕运旗丁的权利内涵与认同——以江西省广信、铅山二所“熟屯收租济运私议规程”为例》,《吉林大学社会科学学报》2016年第6期。⑤宣统《建德县志》卷5《食货·屯赋》,载《中国地方志集成·安徽府县志辑·63》,江苏古籍出版社1998年版,第213页。⑥《袁州府志》卷3《食

货·屯运》,同治十三年刻本,中国国家图书馆藏。⑦王庆云《石渠余纪》卷4《纪漕运官司期限》,北京古籍出版社1985年版,第158页。⑧《清圣祖实录》卷97,康熙二十年九月壬申,中华书局1985年版,第1231页。⑨⑩光绪《钦定户部漕运全书》卷25《查金运丁》,载《清代漕运全书》第2册,北京图书馆出版社2004年版,第664—665页,第664—665页。⑪乾隆《泗州志》卷7《卫志》,载《中国地方志集成·安徽府县志辑·30》,江苏古籍出版社1998年版,第270页。⑫《南陵县志》卷16《食货志》,载《中国地方志集成·安徽府县志辑·47》,江苏古籍出版社1998年版,第195页。⑬郭红:《军亦吾之民:明代卫所民化研究》,上海大学出版社2022年版,第253—259页。⑭明代卫所政区或军户相关研究,可参见顾诚:《隐匿的疆土:卫所制度与明帝国》,光明日报出版社2012年版;李新峰:《明代卫所政区研究》,北京大学出版社2016年版;张金奎:《明代卫所军户研究》,线装书局2007年版。⑮明代卫所士兵早在永乐朝即已参与河运漕粮,参见:《明太宗实录》卷147,永乐十二年正月庚子,台北“中研院”历史语言所1962年版,第1729页。⑯《清世祖实录》卷28,顺治三年九月乙未,中华书局1985年版,第238页。⑰董卫国:《屯粮归县征疏》,《皇朝经世文编》卷31,载魏源:《魏源全集》第14册,岳麓书社2004年版,第783页。⑱此处“文化”更偏重于漕运文化。本文所使用“文化”一词,仅指涉漕军户在漕运中所呈现的习惯、角色,以及由此产生的经验等内容。⑲[美]克利福德·格尔茨著、韩莉译:《文化的解释》,译林出版社2014年版,第5页。⑳沈胜群:《清代漕运旗丁挽运粮米与社会活动季节性考察》,《档案与建设》2022年第11期。㉑徐斌:《明清军役负担与卫军家族的成立——以鄂东地区为中心》,《华中师范大学学报(人文社会科学版)》2009年第2期。㉒沈胜群:《“泊船祭祀”与“人神互惠”——清代漕运旗丁崇祀文化的规制与功效》,《民俗研究》2018年第5期。㉓《呈浙省旗丁每年额领及费用各款清单》,录副奏折,嘉庆四年十一月,档号:03-1743-027,中国第一历史档案馆藏。㉔《清世宗实录》卷81,雍正七年五月甲子,中华书局1985年版,第71页。

#### 参考文献

- [1]魏源.魏源全集:第15册 皇朝经世文编[M].曹培,校勘.长沙:岳麓书社,2004.
- [2]王庆云.石渠余纪[M].北京:北京古籍出版社,1985:168.
- [3]定祥,修.刘绎,纂.吉安府志[M]//中国方志丛书:华中地方 第251号.清光绪元年刊本.台北:成文出版社有限公司,1975.
- [4]载龄,等.钦定户部漕运全书[M]//清代漕运全书:第2

- 册.清光绪间刻本.北京:北京图书馆出版社,2004.
- [5]杨一凡,曲英杰.明代条例:军政条例[M]//中国珍稀法律典籍集成:乙编 第2册.北京:科学出版社,1994:3.
- [6]赵尔巽,等.清史稿[M].北京:中华书局,1977.
- [7]许应鏞,谢煌.抚州府志[M]//中国方志丛书:华中地方 第253号.清光绪二年刊本.台北:成文出版社有限公司,1975.
- [8]漕议单[M]//叶艳萍.中国大运河历史文献集成:续编 第3册.北京:学苑出版社,2019.
- [9]蒋继洙,等修.李树藩,等纂.广信府志[M]//中国方志丛书:华中地方 第106号.清同治十二年刊本.台北:成文出版社有限公司,1970:294.
- [10]顾炎武.天下郡国利病书:第6册[M]//续修四库全书:第595册.上海:上海古籍出版社,2002:744.
- [11]崇祯长编:卷58[M].影印本.台北:“中研院”历史语言研究所,1962.
- [12]张瀚.松窗梦语[M].盛冬铃,点校.北京:中华书局,1985:159.
- [13]王毓铨.明代的军屯[M].北京:中华书局,2009:201.
- [14]王圻.续文献通考[M].北京:现代出版社,1986:562.
- [15]王宗沐.敬所王先生文集所载地方法律资料:漕政禁约规条[M]//中国古代地方法律文献:甲编 第5册.北京:世界图书出版公司,2006:520-521.
- [16]申时行,等.明会典[M].北京:中华书局,1989:198.
- [17]刘锦藻.清朝文献通考[M].杭州:浙江古籍出版社,1988:5255.
- [18]龙麋言.万载县志[M]//中国方志丛书:华中地方 第276号.1940年刊本.台北:成文出版社有限公司,1975:1164-1165.
- [19]许瑶光,等修.吴仰贤,等纂.嘉兴府志[M]//中国方志丛书:华中地方 第53号.清光绪五年刊本.台北:成文出版社有限公司,1870:670.
- [20]顾九锡.经济类考约编二卷[M]//四库未收书辑刊:伍辑 第15册.北京:北京出版社,2000.
- [21]刘海年,杨一凡.皇明诏令[M]//中国珍稀法律典籍集成:乙编 第3册.北京:科学出版社,1994:657.
- [22]马端肃.清屯田以复旧制疏[M]//明经世文编:卷63 马端肃公奏疏二.北京:中华书局,1962:519.
- [23]郭红,等.军亦吾之民:明代卫所民化研究[M].上海:上海大学出版社,2022:34.
- [24]陈德文.袁州府志[M]//天一阁藏明代方志选刊续编:第49册.明嘉靖二十二年刻本.上海:上海书店,1990:971.
- [25]天津风物诗选[M]//天津文史丛刊:第五期.天津:天津市文史研究馆,1985.
- [26]麟庆.鸿雪因缘图记:第2集[M].杭州:浙江人民美术出版社,2011:538.
- [27]疏篴,等.武康县志[M]//中国方志丛书:华中地方 第565号.清道光九年刊本.台北:成文出版社有限公司,1983:596-597.
- [28]纪昀.阅微草堂笔记[M].杭州:浙江古籍出版社,2010:241.
- [29]李绂.漕行日记[M]//续修四库全书:第1422册.上海:上海古籍出版社,2002:337.
- [30]杨锡绂.漕运则例纂二十卷[M]//四库未收书辑刊:壹辑 第23册.北京:北京出版社,1998:661.

## The Identity Evolution and Labor Change of the Grain Transport Soldiers in the Qing Dynasty from the Perspective of Grain Administration

Shen Shengqun

**Abstract:** At the beginning of the founding of the Qing Dynasty, the Qing Court retained the system of the previous dynasty in which the garrison soldiers were responsible for transporting grain, but changed the guards' roles by replacing them with local garrison soldier, who were more focused on common people. In this process, on the one hand, the Qing court expanded the recruitment of transport laborers to compensate for the shortage of grain transporters. On the other hand, it maintained the management system of grain ship in the Ming Dynasty, forming the transport structure in which the grain transport soldiers sailed and the commander oversaw the grain ship. By the 35th year of Kangxi (1696), the Qing Court redefined the identity of the transporters. Statutory hired sailors had changed the practice that all the transporters were soldiers since the early Qing Dynasty. The commander on ships, which had originally been responsible for leading the transport was gradually replaced by the transport soldiers, who managed the grain ship, hired sailors, and trackers. The identity evolution and the role change in the transport in the Qing Dynasty not only reflected the original intention of weakening the role of the transport commander from the previous dynasty, but also aimed at rebuilding the transport system. This transformation became an important clue to explore the reconstruction of the transport system and the change of groups in transportation in the early Qing Dynasty.

**Key words:** grain transport soldiers; garrison; commander in grain transport; groups in grain transportation; civilian  
[责任编辑/闰 闰]



## 重塑主体性：春节习俗的跨媒介传播\*

卫才华 方洁

**摘要：**世界文明交流互鉴日益频繁，春节习俗的传播体系显现出“超地域化”形态，其存在与发展始终伴随着与地方社会以外世界的联结与互动。社交媒体成为人们进行文化表达的重要平台和途径。借助数字工具、社交媒体实现节日仪式和节俗符号从物理空间到数字场景的迁移，以社交逻辑带动文化逻辑实现对春节仪式的创新与再造，依托个体的自我表达实现春节文化由“他塑”向“自塑”转化。通过技术赋能和多平台协同、集体记忆的跨文化重构以及代际传承中的情感互动，春节所体现的“社会个体化”的多元价值共识，重新构建起节俗文化的公共性与现代性，增强了节俗的认同感和持续感，使文化传承的主体具有了多种可能性。个体能动性实践为春节文化注入新的活力，使春节更加贴近现代生活，成为连接传统与现代、个体与群体的文化纽带。

**关键词：**主体性；个体化；春节；文化遗产；跨媒介传播

**中图分类号：**G122

**文献标识码：**A

**文章编号：**2095-5669(2025)03-0059-08

“主体性”强调要确立自我为认知核心。从社会实践与社会关系视角看，“主体性是人作为活动主体所具有的本质特性，也就是人在自觉活动中的自主性、自动性、能动性、创造性等”<sup>①</sup>，即个体或群体在认知、行动与实践中的自主意识和主动建构能力，体现出“人”在思想与实践中的主导地位。春节习俗作为中国人庆祝传统新年的社会实践活动，通过庙会、祭祀、社火、年市等形式，给民众带来认同感和持续感。春节是农业社会的实践标志，以谷物成熟在时间长度方面表现的相对固定的周期称为“年”，两个周期交接时的庆祝活动，既是表达愿景和期望的时节，也是对于整个人类社会的一次检阅<sup>②</sup>。传统节日文化是中华文明的核心象征，其传承与传播始终处于动态的文化调适与媒介互构之中。在全球化语境下，春节习俗面临着传统符号的现代化转译与主

体性重构的双重革新。2024年12月，春节被列入人类非物质文化遗产代表作名录之后，学者们聚焦春节申遗成功的意义，阐释了春节作为传统民俗文化所蕴含的全人类的共同价值，并提出要推进春节与现代生活方式更好地衔接<sup>③</sup>。那么，在跨媒介传播语境下，春节的实践主体如何构建多元价值共识？当代年轻人在节日仪式活动中如何塑造和维持自我？本文聚焦个体在节日文化结构变动中的选择和行动，进一步思考春节习俗在代际传承、跨媒介传播、重塑主体性方面的公共性和现代性。

### 一、从“时间性庆典”到“空间性表达”

春节通过辞旧迎新的仪式活动，连接着过去与未来，形成一种“时间性庆典”。根据以往对时

收稿日期：2025-03-21

\*基金项目：国家社会科学基金重大项目“山陕豫民间文化资源谱系与创新性发展的实证研究”(19ZDA185)、山西大学学科交叉建设项目“中国式现代化背景下非物质文化遗产系统性保护的理论与实证研究”。

作者简介：卫才华，男，山西大学文学院教授、博士生导师(山西太原 030006)，主要从事民俗学、非物质文化遗产保护研究。方洁，女，山西大学文学院博士研究生(山西太原 030006)。

间维度的认知,中国的节日体系自古以来就和时间制度联系在一起,体现出中国人特有的时间观念<sup>④</sup>。但从空间维度审视节日所承载的个体、社会、自然之间的关系,能够更好地解释当下地理空间上文化边界的弱化。有学者关注到节日作为社会活动的空间化表达及“每一次呈现”的表述意义,强调“这一空间”的理论价值<sup>⑤</sup>。节日空间兼具时间性和空间性,人们基于现实需求共同探讨“我们的”节日,使其在时空的动态变化中不断扩展和演变。承载节日活动发生状态的空间,是人作为主体积极参与的产物,并通过传承与凝聚力得以维系,体现的是一种“共识性”的表达。

#### (一)符号转化:从物理空间到数字场景的迁移

传统社会中的节俗活动,是一种群体性、模式化的社会现象,特定的仪式庆典和规约惯制会对每个节日传承主体产生一种“强制性”的约束力,使节日成为具有“神圣性”特征的时间节点<sup>⑥</sup>。以地域为单位的物理空间的建构,正是传统节日“群体性”的一个重要体现。尽管社会群体的流动和假期生活需求使节日的“神圣性”“强制性”逐渐被消解,但传统节俗记忆承载的情感内涵依然深厚。这就要求传统文化符号的现代化转化与节日文化空间的活态性相结合,即借助数字工具、社交媒体等构建虚拟文化空间,来维系、共享节日文化遗产实践的社会维度,遗产持有者、参与者都能在该空间中实现其意义与功能<sup>⑦</sup>。基于文化符号多元转化的可能性和可行性,推动岁时活动由仪式性庆典转向休闲型生活,借助现代媒介平衡传统节俗的情感与休闲生活的关系,实现节日民俗传承方式的“图像化”转型。在读图时代背景下,视觉主导为显著特征,年画、鞭炮、舞龙、舞狮等春节文化符号在数字化场景中建构,其叙事特性取决于实践主体与数字媒介的关联性,不仅适应了传统文化的现代表达,也进一步拓展了传统节日的公共性。

技术与文化融合,使信息沟通更加便捷。人们价值观念的变化,使得个体的主体性不断丰富,打破了文化传递的时空界限。传统节庆活动的纪念意义已超越家庭、社区范围,扩展至更广阔的社会层面,成为文化认同与社会互动的重要纽带。这就涉及节俗文化的意义和内涵在社会层面的再认识,同时也引发了对代际传承中节日

文化组织性、公共性功能消解的担忧。有学者指出,在数字化、智能化时代背景下,新型节俗文化符号的重组和建构,其背后是个体主体性的增长与家庭存在意义的改变,实质是当代青年对自身存在意义的追寻<sup>⑧</sup>。相较于以往自发的、在地化的节庆实践,当下节日通过技术赋能与媒介叙事重构了文化传承路径。支付宝AR扫福字中的十二生肖形象、AI春联的生成等虚拟事象隐含着当下人们的文化想象,并通过对传统符号的现代化转译,使节日成为具象化的文化记忆载体。数字红包作为连接人与人情感的新型互动方式,实现了感官重构下传统符号的数字化再生。在哔哩哔哩平台的春晚直播中,参与实时弹幕的独特表达机制,强化了用户与文化内容之间的情感共鸣,使节日情感的社交联结功能得以延续。这些依托社交媒体平台形成数字化传播的重要表现,实质是将传统节日符号转化为易于感知、体验和传播的文化形式。传统文化元素的重组与意义再生产,使节日成为连接历史与现代生活的重要接口,从而强化人们对节日的记忆和价值共识。

#### (二)仪式再造:社交逻辑驱动的文化创新

春节习俗从传统农业社会发展起来,延续了两千多年。当下春节从一套崇尚自然和约束自我的社会活动模式,转向个性化与体验至上的情感价值追求<sup>⑨</sup>。年轻一代不再仅仅是传统文化的参与者,更具有主角意识和交流意愿,在新型生活方式基础上重新定义和塑造春节的仪式感。传统的“回家过年”模式逐渐被更加多样化的庆祝方式所补充和替代,如新春出行、异地团圆等,更符合对节日欢愉氛围的向往。这些更加灵活、个性化的社会行为和年节活动,延续了以岁时节日为代表的中华优秀传统文化的仪式感和认同感。

与春节相关的“节日群”是中国古代时间文化体系中最核心的节日复合体,起始于腊月初八,一直到正月十五结束,期间会普遍开展大量的岁时活动。中国传统的过年时间体验是一种阶段性的社会再生产的仪式活动,春节所代表的一系列庆典的仪式空间,具有阈限意义,也体现出集体欢腾的特征,作为过渡礼仪的一个阶段,成为整个共同体的公共文化<sup>⑩</sup>。因此,民众在节俗观念引导下对仪式活动的创新性建构,使传统

节日的公共性传承与再创造成为可能。春节庙会“当地各种传统文化形式集中展示和有效传承的综合性民俗活动”，不仅呼应了民众内心体验的需求，而且营造了过年的传统氛围<sup>①</sup>。在山西岚县，面塑作为岁时节日的“礼仪标识”，在日常生活中承载寓意，发挥着维系家族亲情与村落社会的功能<sup>②</sup>。无论是庙会还是面塑，都以其独特的工具属性在节日文化空间中充当情感表达的媒介，展现出实践主体的自在性和自发性。

春节习俗及其资源利用的现代转型，有赖于当下社会关系的互动，即以社交逻辑带动文化逻辑，有效地传承和拓展了传统节日的文化空间。年轻人对载有春节元素的面塑、剪纸、年画等非遗产品的二次创作，不仅保持了传统文化技艺的精髓，还融入了现代元素和个性化表达，通过数字化平台上的参与和创新运用，在民间习俗与现代生活方式之间找到平衡。这种对节日文化符号的个性化传承，使文化遗产具有了主体性情感。年俗由家庭团圆的集体性仪式，转向个体主动、情感释放的参与式生产，体现出传统岁时节日的现代性。

### （三）意义重构：个体身份认同的“自我表达”

春节文化的意义不仅通过符号系统更新、社交仪式再造获得重构，还体现在个体的自我表达上。作为时代变迁中的行动者，春节习俗的承载者、传播者和实践者在社会结构变动中识别、筛选、传播、传承，将鲜活的社会体验置于可感触的社会结构之中。在行动与结构的框架下，个体在制度化的社会环境中成为自身社会性的塑造者<sup>③</sup>。参与节俗活动的行动者基于自主选择走到一起，并在统一的规则和程序里承诺、商定自己的角色，在思想、意志、社会实践中发挥能动作用，具有主体性。传承主体多样化的价值期待使其呈现出自我调适的动态过程，重新阐释了行动与结构的关系，春节习俗的个体化表达，对于理解现代化社会中主体性建构与春节文化建设之间的关系具有借鉴意义。

春节所表现出的价值共识是传统文化多元价值的动态表征。个体在社会流动性中获得更多选择和自由，反过来又重塑着社会群体与民俗规约之间的关系，这体现出个体身份认同的重要性<sup>④</sup>。年轻人通过社交媒体获取过年灵感，由结

构化程式活动转向体验性消费活动，即从传统岁时节日结构化的生活向个人的自我世界与精神消费转化，在个性化表达中构建“我们的”节日。

自主感知的放大和高质量的精神需求，使年轻人不再单纯追求实用性，而是更加关注节日背后的体验感和个性化设计。青年消费偏好和审美倾向的变化，表现为对岁时节日类文化遗产的新的认识，体现出一种价值观念表达的新逻辑。春节文化活动离不开个体的身体实践，并且在具有文化深度和充满仪式感的经历中内化为个体的身体记忆<sup>⑤</sup>。因此，节日民俗的具身性特征，要求将传统年俗文化与现代生活形态融合，以满足个体自我探寻、寻找个性认同的需求。在媒介化社会逐渐取代区域社会的当下，集体的程式化节日活动开始向个人、家庭生活细节转化，具体表现在网络购物、商场狂欢等新的变化上。电商购物作为新型过节方式，其背后是个体情绪价值和个性化需求的外在表达。此时，节日习俗作为可利用的资源，帮助个体从复杂的社会制度等外在的约束中脱离出来。

当下春节文化活动的呈现模式已从传统民俗实践转向现代社会的意义生产，具有“引领性建构”与“符号化展演”的双重维度。社会群体表现自我的需求代替了传统节俗仪式的观念表达，人们对待传统春节习俗的态度和方式发生巨大变化，使春节从集体的仪式性活动，转变为个人对生活细节的追求，体现出传统文化在现代社会中的韧性与生命力。个体身份认同下的节俗文化的公共性与现代性，正体现为图像符号的创造性转化，在维系文化连续性的同时构建新型意义网络，从而完成从“时间性庆典”到“空间性表达”的范式革新。

## 二、多元价值共识的生成路径

以“人”为媒介的意义空间超越了原有地域空间的局限性，媒介的多样与个性化的表达，使节俗活动展现出“超地域化”的形态。节日的“空间性表达”依赖于媒介间的互动，节俗文化内容在跨媒介传播中形成一种主体参与式的文化融合模式。民俗文化内容的跨平台流动，不仅推动媒介间协作，还加快了受众的迁移，形成了一个

更加复杂多元的融媒体生态系统。这种“融合文化”的生成,既是技术、产业、社会层面的变迁,更是一种文化逻辑的转型,其核心在于消费者角色的根本转变,即从被动受众转化为主动参与者,通过集体智慧重塑媒体内容的生产与传播<sup>⑧</sup>。媒介间的协作与流动性对构建民俗文化符号具有重要意义。在媒介融合语境下,对春节习俗的再认识,需要突破传统节庆仪式文化研究的单一视角,结合媒介分析节日文化传播的动态过程。

### (一)多平台表达的协同效应

信息技术的提高拓宽了春节文化传播的渠道和覆盖面。传统文化的活态传承具有复杂性,在传播和实践中构建了多样的“文化生态壁龛”,即当代空间中植入的传统农耕文化记忆,于重新建构的文化生态中形成乡土文化的壁龛<sup>⑨</sup>。春节习俗就是借助这些移动空间,实现特殊生态环境中的多样化表达。

聚焦文化交流与传播本身,网络媒介的包容性、共享性使其成为承载文化基因的重要载体,同时,遗产的活性使其在多平台协同中不断获得生存发展,这就对平台用户的文化表达提出了更高要求。社交媒体是当下全球文化沟通的重要平台与途径,“跨界”成为春节文化传播的重要方式。尤其是抖音等自媒体平台,春节习俗以文化符号的形式在短视频中出现,经过二度创作,加入现代化、娱乐化的元素,既保留了传统文化的精髓,也符合现代社会的审美要求,充满节奏感和画面感,在视觉和听觉上更具有互动性和冲击力。多样化的春节活动通过视频、音频、图片、文字等方式在不同的媒体平台进行展示,经过媒介间的资源整合、优势互补,充分发挥其广泛性、及时性、参与性的特征。不同地区的用户在短视频下的评论区分享民俗故事、异地年俗,这种文化分享的过程既是叙事信息的传递,也是一种以情感共振重构文化记忆的过程。叙事信息的传递与媒介使用密不可分,不同媒介形式创新了故事讲述的方式,形成整体的故事世界和跨媒介传播网<sup>⑩</sup>。在跨媒介叙事视角下,文化符号作为乡土记忆与现代价值的重要载体,通过媒介形式的流动、重复、创新,形成多维度的传播链条。媒介协同下的传播链,有助于构建一个具有文化自信和现代价值的叙事体系。这正是通过节俗文化

的公共性与现代性推动主体性重塑的意义所在。

### (二)集体记忆的跨文化重构

节日文化记忆不仅是个人心理活动,更是一种社会现象,它依赖于人与人之间的互动和媒介的记录与传播,从而确保交际的连续性和可识别性<sup>⑪</sup>。与节日文化相关的图像、仪式,通过多平台协同构建象征性符号体系,为庆祝活动的参与者提供了共同的记忆基础。文化通过媒介塑造记忆,而记忆又反过来巩固文化的主体性和认同感。

“文化实践中的创新有赖于满足个体和群体需求的可用文化材料的塑造”,也就是说,人们进行他者文化实践的同时,也是为自己塑造体验的过程,从这个角度来看,文化认同具有多面性,个体自塑与文化传播之间的媒介也同样值得关注<sup>⑫</sup>。跨媒介平台能够丰富中华文化对外传播的叙事维度,文化的互动性建构能够深化中华文化对外传播的交互空间,受众的互动式参与则有利于促进文化主体间的情感共鸣。春节作为世界性的节日,春节文化已成为一个世界性的文化现象,全球各地欢庆中国春节,是祈福求祥、团圆和谐愿景的跨文化共鸣,是价值共识的凝聚。期间,春节作为民族文化的标识,通过联结性的仪式活动达到民族间的彼此认同。节日文化活动的跨文化传播,实质是“提供了超越文化、基于文化主体之主体间性而构建的场域和可能”,体现出地方性知识和共享性资源之二重性<sup>⑬</sup>。以印度尼西亚的春节为例,印尼华人家庭会在除夕、正月初一、正月十五等日子祭拜神灵和祖先,春节期间通过贴福字、包红包、拜年等方式庆祝新年。在吃食上,融入了鱼生<sup>⑭</sup>、年糕等当地春节的特色美食,这些吃食与中国的饺子、汤圆等民俗事象具有同等重要的作用和地位。值得关注的是,春节期间印尼政府会在广场举行舞龙、舞狮、武术表演等庆祝活动,这也成为印尼当地人了解中华文化的窗口。印尼春节既包含着华人的文化记忆,也融入了新环境的文化元素。可见,春节文化的特征和形态会受到其他文化的影响,在文化间的过渡地带和相互融合的区域,体现出内在性与“外缘性”的结合<sup>⑮</sup>。这种文化传播、分享、互融的表现,就是多元价值共生的过程。

海外华侨基于日常生活和身份认同的需求,

自发地庆祝春节,这种文化的共享性不仅凸显了春节习俗的双重特性,还使文化价值的生成以一种动态的过程展现出来。从这方面看,春节记忆的跨文化重构并非简单的“拼盘化”<sup>⑧</sup>,而是文化主体性在全球化语境下的创造性再生。

### (三)代际传承中的情感互动

数字视听时代改变了传统文化传播的时空框架与接受方式,用户更关注自身的感受与审美需求,而非公共生活。数字视听文化生态下用户身份认同呈现出高度流动性特征,这种身份认同具有表层性与流动性,主要源自个体审美经验和对视听文本的接受与再生产实践<sup>⑨</sup>。这就需要利用文化身份的流动性,从深层维度重新建构传统文化与个体情感的行为驱动。

自我创造与自我呈现的实践主体,不仅具有流动性,还具有层次性。春节反映一种层次性认同,不同年龄段的群体都能在春节仪式活动中完成个体自塑。当代用户通过媒体平台了解传统社会过春节的情景,受到触动、获得启发、得以理解,并以模仿、编创等方式表达情感,以文化记忆的传递带动文化符号和文化基因的代际传承。同时,媒介交流与柔性互动也推动了代际差异的弥合,有利于调和代际文化的鸿沟。在保护春节遗产的社会文化建设中,各层次主体扮演不同的角色,形成共同的集体行动,春节文化的传播者作为春节集体行动所产生的主体,理应被纳入非遗保护的主体当中,在文化认同的基础上进行传统与现代、社会关系与文化环境良性互动的选择,最终形成春节文化的自塑状态。

拜年礼、祝福礼等春节习俗中的传统礼节,体现出传统社会中的民俗关系,“商讨、交流、表演与话语艺术”的互动机制为理解这一传统节俗的现代转型提供了全新视角<sup>⑩</sup>。当代春节已突破地域与时间的物理限制,通过短视频平台上的数字化展演,构建起多维度的对话空间。通过云集市、云庙会等创新形式,与《荆楚岁时记》等典籍记载的传统年俗展开跨越千年的文化对话,这种媒介化传播不仅实现了即时性节庆互动,更体现出春节文化正以数字化表演为载体,在媒介化交往中完成活态传承与创造性转化。春节作为当代社会的“活态遗产”,它的构成应当包括各个时代的要素,所表达的内涵是文化主体所在的那

个时代精神的真实表达<sup>⑪</sup>。节日文化传承者的集体智慧通过仪式化的情感表达,将历史记忆与个体意志相结合,体现出记忆与社会、文化之间的互动关系。重视文化主体身份的流动性与层次性,有利于应对媒介间性的弱化,增强跨时空的媒介化互动对节俗文化的重构与传播。

多元文化互融互建就是以仪式活动的参与者为流动的整体,视文化传承主体为记忆载体,通过重构集体记忆,实现文化符号的传播,从而推动文化身份的确认与建构。信息技术的引入与跨媒介传播,打破了文化传播在时间和空间上的局限性,提供了多样化的内容形式和广泛的受众覆盖面。在弘扬自然文化一体观的世界认知系统中,春节习俗作为个体可资利用的一种跨文化共享材料,在新媒体介质的帮助下带来深刻的文化影响,通过多元价值共识的生成,重新构建节俗文化的公共性与现代性。

## 三、春节习俗的能动性实践

数字化、智能化的加速更新推动了现代传媒的运作和社会时空的压缩,人类交往模式的深刻变革影响着文化传承和传播主体的重构。值得关注的是,面对全球化背景下的社会变迁,当代年轻人如何在文化变迁中寻找个体定位。这就需要凝聚集体行动的力量,通过周期性的节日仪式活动激发个体能动性和主体意识,作为改变现状的动力和途径,平衡关联过去与当下的生活状态与社会关系。

通过多元媒介互动参与的形式,春节习俗实现了从“他塑”向“自塑”的转化,不仅承载了消解焦虑、迷茫情绪的功能,还在社会规范和秩序的框架内,满足了个体自由选择 and 自在独立的需求。可见,中华传统节日的价值和意义并不是被动呈现的,其蕴藏着人对待自然、他者与自身的根本态度、处理原则和理想诉求,是中国人处理这三种关系的历史产物<sup>⑫</sup>。“年”的作用就是沟通关系,在社会发展中扮演着重要的协调、引导、阐释、推动等角色,以适应人民日益增长的精神文化需求。传统习俗中庙会、社火等活动形式的现代化转变,总的来说是人与社会关系的革新。这种转变本质上反映着节日功能的

转型,即从农耕文明的时序标记转向现代社会的意义生产,其运作机制包含三个层面:技术革新、文化传播和社会再造。

其一,技术层面,节庆符号的再创造激活了传统基因的现代生命力。技术的进步为节日文化再生产提供了新的工具和形式,构建起节俗文化符号重组、再编码的动态机制。岁时节俗在文化传播中形成新的记忆形态,不仅具有时间上的连续性,而且通过空间的延展,实现了文化意义的代际传承与社会资源整合。春节文化的新型仪式活动,以及相关视频在自媒体平台上的传播,是民众展示自我的过程,也是传统习俗适用于当下社会需求和面向未来的重要内容,其中每个主体对于节俗的创造和改编的观念,使文化细节的关联更有价值。

民间文化具有“人民性”,是代表民众的文化符号,成为塑造共同体的文化自我、身份认同、精神价值的重要载体<sup>②</sup>。短视频创作者李子柒,将传统工艺、美食制作与节令习俗相结合,在融入个人细腻情感的同时,传播传统文化和非遗技艺。因其极具影响力和凝聚力的视频,在海外平台“YouTube”拥有千万粉丝,成为文化交流的一张特色“名片”。她的成功是文化自塑的典范,展现了传统文化与现代传播方式的结合。在表现春节习俗的视频中,镜头聚焦于中国元素,通过制作雕版年画、剪窗花、糊灯笼等全流程的记录,将春节相关习俗的活态性展现出来。这种“过程性”的叙事方式体现出传统文化的现代融入,讲述了一个个“有温度”的中国故事。从这个角度看,以李子柒为代表的传统文化传承者、传播者、实践者,通过直观生动的画面传递情感与价值观,以其更注重文化的自然流露,被不同文化背景的观众接受。

文化主体基于当下社会需求对文化符号进行解构与重构的过程,打破了传统文化与现代生活的界限,激发传统基因的现代生命力。世代相传的文化元素重新被塑造,使其因文化主体的参与而赋有文化意义。文化认同基础上的互动交往,增强了传统文化的表现力。节俗文化由他塑向自塑转化就是转向个体性、生活性,是个人审美情感和情绪的表达,并以人际交往为导向,体现出文化传播主体、实践主体的互动

和话语选择。

其二,文化层面,传承主体的实践赋予了传统文化元素现代魅力。传统节日的文化实践基于社会群体通过互动与协作形成共同的文化记忆。传承主体是文化实践的基本单元,其自我实践的过程就是重塑和维持自我的过程,核心在于个人、社区与群体的自主性、主动性。城市化建设中成长起来的年轻一代,在传承文化基因的同时对其意义的再创造与再生产,既延续了传统节俗的核心价值,也赋予其新的时代内涵。因此,重新思考春节文化内涵在都市社会中的建构形态,是提升传统习俗在现代社会中的生命力与影响力的关键所在。春节期间,城市中的庙会、灯会、供销会等传统节俗场景的搭建,都属于节日进入都市公共生活的表现,具有强化文化记忆与日常生活意义的双重功能。都市节会作为一种能够有效沟通情感、团结市民、凝聚共识的时空平台,在新旧周期转换中重建归属感和文化认同,以弥补“家园感”的缺失<sup>③</sup>。春节相关的仪式活动作为综合性文化载体,不仅是地方多元文化建设的平台,更是城乡文化沟通的桥梁,在代际情感传递基础上生成地方感、认同感。

在政府主导与社会力量协同参与的现代公共文化服务体系建设框架下,节日文化实践呈现出参与主体多元化与文化再生产活态化的双重特征,推动了传统文化元素新的意义生成。董宇辉、孙小寒等文旅推介官作为“文化中介者”,与主流媒体深度合作,融入年轻化、个性化的创意与视角,通过话语重构,将传统文化叙事转化为符合现代生活美学和传播特质的文化内容。这种上下联动的节日文化建设模式不仅拓展了创新治理的实践路径,还实现了文化传承动力机制的建构和运行。

其三,社会层面,节日仪式的创造性呈现凝聚了传统社会的现代共识。经济社会的高度发展,使社区共同体意识日渐式微,但这种变化也促使社会越来越关注文化主体的“公共性”特征,希望通过公共文化建设和社区治理,重塑共同体的凝聚力和创造力。节日作为一种人群聚合与社会交往的重要方式,具有独特的凝聚人心、增强认同感的功能与意义,在当下基层社会建构与文化治理中发挥积极作用<sup>④</sup>。春节社火不仅是艺

术表现,更是一种文化仪式,民众的观看过程也是参与这种文化仪式的过程。春节社火的多样化呈现,提升了人们的参与感,也能够带动灯会、集市等活动的整体联动。节日活动中的文化产品,通过传递文化记忆与情感,强化社会群体的获得感,不仅能够促进社会成员之间的互动和交流,构建社会关系网络,还通过整合社会资源,对传统节日文化遗产的保护产生积极作用。同时,与之相关的文化消费也成为个体重塑的重要动力,消费者通过购买体现节俗文化符号的文创产品获得情感共鸣与文化归属。

春节申遗的过程本身就是对优秀传统文化保护的一种实践,是一项以系统观念统摄申遗实践的成功案例。巴莫曲布嫫强调,春节事关《保护非物质文化遗产公约》所界定的“社会实践、仪式、节日活动”,同时也构成“有关自然界和宇宙的知识与实践”,应从“人类性”的高度去理解春节申遗成功的重要意义<sup>⑩</sup>。由于中华文化的深厚底蕴和广泛实践,春节文化传承与弘扬的主体,已不是抽象的、狭义的主体,而是具有“人类性”的更广泛意义上的主体。春节申遗成功,意味着春节所彰显的人类一致性和文化创造力得到了国际社会的肯定,以其丰富的文化内涵和旺盛生命力,使中华优秀传统文化走向国门<sup>⑪</sup>。作为凝聚着中华传统文化和人类创造力的春节习俗,不仅具有增强中华儿女文化认同的功能,还为推动全球文化交流和构建人类命运共同体提供重要经验。

传统符号的消解,使人与人之间不需要用社会秩序纽带进行维系,取而代之的是新型社会关系的联结。民众获得归属感和持续感的力量源泉在于文化,文化交往过程中继承的不单是物质文化,更重要的是非物质文化遗产。年味来源于仪式背后的情感共鸣,以及文化内涵所带来的温暖与力量。春节相关的仪式活动更关注普通民众的情感体验、审美需求与价值判断,除了概念的、抽象的或同质意义上的文化,更重要的是以认同为基础的代表性观念。

## 结 语

春节作为中国人庆祝传统新年的社会实践,

凝聚了中华民族历史智慧,承载着辞旧迎新、祈福纳祥、团圆和谐的文化哲理,促进社会团结与价值认同,是民族文化的重要象征。春节习俗跨媒介传播的成功实践,不仅推动了传统文化的现代化转型,还彰显了“社会个体化”的重要意义。其一,技术赋能和多平台协同为文化主体性重塑提供了重要契机。尤其是跨文化传播,促进了文化的共享与交融,使春节从“中国年”逐步转变为“世界节”,增强了个体的文化自信和凝聚力。其二,个体的文化表达和身份认同诉求愈发强烈,当代年轻人通过社交媒体重新定义春节的意义和庆祝方式,时空抽离和社交驱动使春节从“被解释的文化”变为“被实践的文化”,实现主体性回归。其三,个体能动性实践为春节文化注入新的活力,体现为节庆符号的再创造、文化元素的现代化以及公共性节日的转变。春节习俗的跨媒介传播唤醒了人们对美好生活和文化价值的思考,通过参与式表达体现出社会结构与个体行动之间的张力,也彰显了“制度性个体化”的后现代逻辑,使春节更加贴近现代生活,成为连接传统与现代、个体与群体的文化纽带。

### 注释

- ①黄枬森:《关于主体性和主体性原则》,《哲学动态》1991年第2期。②刘魁立:《中国人的时间制度和传统节日体系》,《节日研究》2010年第1期。③萧放、叶玮琪:《春节与铸牢中华民族共同体意识》,《中国非物质文化遗产》2025年第2期;朝戈金:《春节的文化内涵与当代意义》,《光明日报》2025年1月18日;李向振:《现代文明视野中的中国春节及其时代价值》,《中国社会科学报》2025年2月7日。④刘魁立:《我们中国人自己的传统节日体系》,《江西社会科学》2011年第5期。⑤宋颖:《论节日空间的生成机制》,《民俗研究》2017年第5期。⑥⑦王加华:《作为人群聚合与社会交往方式的节日——兼论节日对基层社会建构与治理的价值》,《东南学术》2020年第2期。⑧杨红:《非物质文化遗产数字化传播的意义更新与趋势分析》,《中国非物质文化遗产》2023年第5期。⑨阎云翔、康岚:《当亲缘被祛魅:“断亲”背后的个体选择与家之存在意义的变迁》,《当代青年研究》2025年第1期。⑩董晓萍:《春节遗产与现代社会》,《文史知识》2011年第2期。⑪高丙中:《作为一个过渡礼仪的两个庆典——对元旦与春节关系的表述》,《中国人民大学学报》2007年第1期。⑫黄涛:《春节庙会:造就浓厚年味的文化空间》,《中原文化研究》

2019年第2期。⑫卫才华、霍嘉思:《面塑艺术的地方经验与当代性建构》,《地方文化研究》2022年第6期。⑬张爱华:《贝克的个体化理论以及对研究中国社会的启示》,《理论界》2011年第10期。⑭本文所参照的是贝克的个体化命题,强调一种新的张力,即一方面是不不断增长的对个性、选择和自由的要求,另一方面是个体对社会制度的复杂而不可避免的依赖。参见[美]阎云翔著、陆洋等译:《中国社会的个体化》,上海译文出版社2012年版,第327—342页。⑮刘铁梁:《身体民俗学视角下的个人叙事——以中国春节为例》,《民俗研究》2015年第2期。⑯亨利·詹金斯通过媒体融合、参与文化和集体智慧三个概念,全面阐述了“融合文化”的内涵。这一概念不仅揭示了媒体环境的变化对文化生产、消费和传播方式的影响,还强调了受众在这一过程中的主动性和创造力。参见[美]亨利·詹金斯著、杜永明译:《融合文化:新媒体和旧媒体的冲突地带》,商务印书馆2012年版,第30—32页。⑰高小康:《空间重构与集体记忆的再生:都市中的乡土记忆》,《学习与实践》2015年第12期。⑱尚必武:《跨媒介的故事讲述及其相关叙事学命题》,《湖南师范大学社会科学学报》2023年第6期。⑲阿莱达·阿斯曼、扬·阿斯曼提出了文化记忆理论,在《昨日重现——媒介与社会记忆》一文中指出:“文化记忆理论主要从文化角度对记忆的形成进行研究,并对组织‘文化和记忆之间关系’的媒介和机构进行探究。”参见冯亚琳、[德]阿斯特莉特·埃尔著,余传玲等译:《文化记忆理论读本》,北京大学出版社2012年版,第20页。⑳[美]希拉·博克、[美]凯瑟

琳·博兰德、方云等:《异域认同:舞蹈、差异与自我塑造》,《民间文化论坛》2020年第6期。㉑李牧:《阿兰·邓迪斯的“宏大理论”建构与非物质文化遗产跨文化传播之实践理性》,《民俗研究》2019年第2期。㉒鱼生,也叫鱼萨拉,是印尼当地春节期间的特色美食,寓意是好运和繁荣昌盛。㉓王铭铭:《从神话看文化外缘性》,《读书》2025年第3期。㉔王文章、陈飞龙:《非物质文化遗产保护与国家文化发展战略》,《华中师范大学学报(人文社会科学版)》2008年第2期。㉕常江、田浩:《间性的消逝:流媒体与数字时代的视听文化生态》,《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2021年第12期。㉖王霄冰:《民俗关系:定义民俗与民俗学的新路径》,《民间文化论坛》2018年第6期。㉗吕舟:《北京中轴线申遗研究与遗产价值认识》,《北京联合大学学报(人文社会科学版)》2015年第2期。㉘张勃:《中华传统节日的文化内涵——基于人与自然、他者和自身关系视角的考察》,《中国文艺评论》2021年第5期。㉙高丙中:《发现“民”的主体性与民间文学的人民性——中国民间文学发展70年》,《民俗研究》2019年第5期。㉚萧放:《都市如何成为家园:中国都市节会传承与市民日常生活的重建》,《北京师范大学学报(社会科学版)》2025年第1期。㉛《巴莫曲布嫫讲述春节申遗故事》,中国人大网,2024年12月17日, [http://www.npc.gov.cn/npc/c2/c30834/202412/t20241217\\_441540.html](http://www.npc.gov.cn/npc/c2/c30834/202412/t20241217_441540.html)。㉜邓立峰:《春节所彰显的人类文化普遍性受到国际性认同》,《中国艺术报》2024年12月6日。

## The Reconstruction of Subjectivity: the Cross-media Communication of Spring Festival Customs

Wei Caihua and Fang jie

**Abstract:** The communication and mutual learning of world civilizations are becoming more and more frequent, and the communication system of Spring Festival customs shows a “super regional” form, its existence and development are always accompanied by the connection and interaction with the world outside the local society. Social media has become an important platform and way for people to carry out cultural expression. With the help of digital tools and social media, festival rituals and festival symbols have been transferred from physical spaces to digital scenes. The social logic drives the cultural logic to innovate and recreate the Spring Festival rituals. Relying on individual self-expression, the Spring Festival culture has transformed from “being shaped by others” to “self-shaping”. Through technological empowerment and multi-platform collaboration, cross-cultural reconstruction of collective memory, and emotional interaction in intergenerational inheritance, the diverse value consensus of “social individualization” reflected by the Spring Festival has re-established the public and modern nature of festival culture, enhanced the sense of identity and continuity of festivals, and made the subjects of cultural inheritance have multiple possibilities. The active practice of individuals has injected new vitality into the Spring Festival culture, making the Spring Festival closer to modern life and becoming a cultural bond connecting tradition and modernity, as well as individuals and groups.

**Key words:** subjectivity; individualization; Spring Festival; cultural heritage; cross-media communication

[责任编辑/周舟]



# 论非物质文化遗产数字化保护中的文化属性\*

姜新生

**摘要:**在非物质文化遗产数字化保护的过程中,由于理论认识上的偏颇以及实践过程的刻板固化,出现了颠倒非物质文化遗产意义在场与物理在场本末关系,忽视非物质文化遗产活态性传承本然追求,忘却非物质文化遗产保护开拓未来意义指向,剥离与遮蔽非物质文化遗产文化属性等问题。澄明并凸显非物质文化遗产的文化属性,数字技术需从关注非遗物理层面向关注非遗精神层面转变,从关注非遗的静态特征向关注非遗的活态特性转变,从“吸引力”驱动转至“感染力”驱动。回归非物质文化遗产的文化属性,数字技术需协调参与者核心动机诉求,重申非遗数字化保护的文化本位;强调参与式数字化保护,激活非遗赖以传承的文化空间;赓续现代语境下的文化基因,拓展非遗的现代生存空间。

**关键词:**非物质文化遗产;数字化保护;文化属性

**中图分类号:**G124

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)03-0067-08

随着科学技术的发展,数字化已成为非物质文化遗产保护的基本取向。通过数字技术、虚拟化手段对非物质文化遗产进行数字化保护,不仅可以化解非物质文化遗产濒临失传的危机,还能够提升非物质文化遗产的社会价值,从根本上解决图书资料再版困难、录音录像资料随时间推移而逐渐失真的非遗资料保存困境。然而,非遗数字化保护过程中,由于过于强调其经济价值,忽视了非物质文化遗产固有的精神追求和生存理念,丢掉了非物质文化遗产背后的内在逻辑与文化内核,非物质文化遗产的文化属性被遮蔽。“明确非物质文化遗产的文化属性对数字化保护的理论诉求,是探索数字化保护路径的关键”<sup>[1]</sup>,如何在非遗数字化保护工作中坚守文化属性,把文化性作为非遗保护的本然追求成为非遗数字化保护面临的现实问题。

## 一、非遗数字化保护中文化属性的遮蔽

由于认识过程的偏狭、实践过程的异变以及价值实现过程的扭曲,非遗数字化保护过程中出现了文化品性被消解,文化属性被剥离与遮蔽的问题。

### (一)认识上,意义在场与物理在场本末倒置

《道德经》中,老子曰“大道废,有仁义;慧智出,有大伪”,王弼注曰“行术用明,以察奸伪,趣睹形见”<sup>[2]</sup>,这深刻阐述了道家对“道”与“术”关系的理解。“道”为纲本,是万物运行的中正之理;而“术”乃器物之性,是工具与手段。依循“道本术末”与“道重术轻”的体用观,文化内核与精神传统理应成为非遗保护过程中首要考虑的基本因素。然而,在非遗保护过程中,将数字技术视为非遗保护“良药”的人们过于关注非物

收稿日期:2024-07-21

\*基金项目:湖南省哲学社会科学基金项目“湖南非物质文化遗产数字化保护与传承研究”(22JD019)。

作者简介:姜新生,男,湖南师范大学教育科学学院教授(湖南长沙 410081),主要从事文化学、课程与教学论研究。

质文化遗产显性的、短时间内就卓有成效的物理表征,反而忽视了其隐性的、需要经历较长时间才能触及的意义属性。在功利主义思想影响下,“绝对效率”冲击了原有的道术观念,一些低俗元素渗入非遗数字化保护过程之中,非遗传承走向“商业化”,出现了“技术驭文化”的现象。非物质文化遗产内在的文化基因被数字技术所裹挟,文化属性式微。

受科技理性观念影响,数字技术不断改变着传统文化的性质,使原生性文化在“形式化与抽象空间的统治”<sup>[3]</sup>中为一套机械僵化的理性化组织或制度所整合与鞣平,趋于同质化。在永恒更新的精心维持和图景装扮下,非物质文化遗产陷入终极的烦冗,失去了原有的韵味。在绝对效率原则驱动下,数字技术让一切都被精确地计算和测量,以至于从合乎理性的观点看,数字技术所采用的方法近乎完美<sup>①</sup>。依循技术算法逻辑,非物质文化遗产被编目、分类、整齐划一,最终通过科技、高端、有秩序的方式呈现。这一套行为逻辑虽然保留了非物质文化遗产的外在形式,却部分地掩盖了非物质文化遗产的意义与价值,使其脱离了形而上的精神内核。数字技术则以一种微妙的方式控制着文化,文化遗产因数字方式的“帷幕作用”而被降格,文化元素由“原生性向技术性过渡”<sup>[4]135</sup>。

## (二) 实践中,活态性传承与静置化编码出现悖论

非物质文化遗产不是文物,而是文化;不是凝固的,而是动态的、活态的、可变化的。一方面,非物质文化遗产不仅是可视、可触的实体,而且更多地表现为一种知识、精神、经验或智慧,仅凭文字、图片等外在物质载体,很难把握其品格与精髓。另一方面,非物质文化遗产依照自身的规律性有序存在与延续,同时结构性环境构成了其革新与变迁的动力,它总是依据时代性特征,融入新的主体精神。为此,非遗保护过程要充分观照非物质文化遗产所依赖、因应的整体空间与文化生态。然而,在利用技术手段整理、装饰、点缀、表现非物质文化遗产的过程中,非物质文化遗产本身被迫从文化生态中抽离出来,其自由发展与流变的空间日趋狭隘。

文字、图像作为保护非物质文化遗产的两

大重要媒介,它们在延伸和扩展非物质文化遗产内容,丰富非物质文化遗产呈现形式的同时,也更改了非物质文化遗产的话语性质。无论是柏拉图《理想国》中的“洞穴之喻”,还是布尔斯廷在其著作《幻象》中提到的“图像革命”,都说明了文字与图像无法反映事物本质特性的问题。在实践中,随着视觉文化向纵深演进,非物质文化遗产的活态性特征被限制在静置化、全闭式的空间中,文化空间被贬损为仅“作为标本的文化遗址”<sup>[5]</sup>。首先,在非遗数字化保护过程中,技术开发者往往“只注重具有视觉冲击效果的新、奇、绝的文化样式”<sup>[6]</sup>,将深刻的历史印记与集体记忆定格在娱乐至上与眼花缭乱的形式中,使非物质文化遗产只在“表层”获得了传播。其次,数字技术将非物质文化遗产限定在“狭小的飞地”之中,窄化了其文化“向度”。传承人和非物质文化遗产之间存在相互依附、相生相长的辩证统一关系,而由学者与专家主导的标准化技术手段,切断了非物质文化遗产与其所属社群的文化衔接,脱离了非物质文化遗产的原生文化样态,制造了一个个“文化孤岛”。最后,对于民众来说,本应充满探究精神与理智乐趣的非遗认知与感受活动,在技术的介入下,变成了眼花缭乱但又充满限制、让人疲惫的程序式任务。

## (三) 价值内,证明过去与开拓未来的方向错乱

非遗保护的价值实现并非只是证明过去存在,复原非物质文化遗产的曾有荣光。如何放眼未来,开拓非物质文化遗产在现代社会生活中广阔的“可为之地”,是非遗价值塑造与实现的重要方向。“对于大部分非物质文化遗产来说,以保存其实物、资料和表演形式的方式来进行保护是远远不够的,更需要让这种文化与人们的生活一道前进,与社会的发展一道发展。”<sup>[7]</sup>保护社群集体共同的文化记忆、历史记忆与生活记忆,只是数字技术的任务之一。数字技术理应促进非物质文化遗产与人们的生活共同前进,与社会同步发展。如果只站在被动防御的立场圈囿非物质文化遗产的一席之地,违背当代人的文化心态,势必导致非遗保护的重心偏离、方向错乱。

非遗网站、数字博物馆、数字电影、数字出版物、资源库等多种技术手段无限复制展品、多样化展现非遗成果、多维度呈现信息的方式,突破了时间与空间的限制,为民众认识、传承非物质文化遗产提供了更多机会。然而,不管如何对非物质文化遗产进行高端化的演绎和推广,数字化技术仍然只能作为一种存储、展示、宣传和教育的外在手段。无论是虚拟现实与非遗结合的“玩具”模式,还是技术更为成熟的“镜子”模式<sup>②</sup>,都悬置了非物质文化遗产的现代性与未来性发展。“玩具”模式虽直接提升了民众对非物质文化遗产的兴趣,使其收获娱乐与情感上的满足,却解构了原本庞大的非遗肌体,导致民众对非物质文化遗产浅尝辄止,更遑论赓续与革新其核心价值。“镜子”模式虽然提升了非物质文化遗产的传播效果、扩大了其传播范围,但也仅仅是在数字空间实现了非遗实践的对标模拟。总之,两者“有意无意”地将非物质文化遗产限定为一种偏狭的标记。文化成了一种历史的遗迹,“一种商品,一种可以置用处或意义于不顾而进行买卖的东西”<sup>[8]</sup>,这限制了其更进一步成为社会生活的内生感染性力量。

## 二、非遗数字化保护文化属性的意义澄清

非遗数字化保护,需以尊重非物质文化遗产的文化属性、坚守其文化立场为前提。数字化方式只有深入了解、继承、发展非物质文化遗产的人本性、历史性、活态性等特征,才能够防止非物质文化遗产在数字化保护过程中失去“自我”。

### (一) 非遗数字化保护中文化属性的澄清

非物质文化遗产是跨越人类不同社会阶段代代传习下来的一种文化。作为非遗保护的新手段,数字化保护在充分发挥其信息技术优势的同时,需坚守非遗的文化立场,使其在现代社会中焕发新的生命力,才能保持其文化的真实性和独特性。

#### 1. 非遗保护的文化属性

2003年,联合国教科文组织通过的《保护非物质文化遗产公约》指出,非物质文化遗产是

“指被各社区、群体,有时是个人,视为其文化遗产组成部分的各种社会实践、观念表述、表现形式、知识、技能以及相关的工具、实物、手工艺品和文化场所”<sup>[9]</sup>。由此可以看出,非物质文化遗产内在包含了无形的价值观念、生活方式与审美取向等非物质意蕴,同时又以可见的工具、实物等作为具体表征与外在形式。可以说,非物质文化遗产并非只是静态的实体,也不是全然抽象的理念与精神。我们始终需要在日常生活中,在生存、交往、创造价值和意义世界的过程中,辩证地对待非物质文化遗产内在文化属性与外在表现形式之间的关系。

作为非物质文化遗产的本质属性,文化性既是我们进一步解读非物质文化遗产的认知视角,也是开展非遗保护的逻辑起点。开展非遗保护的前提在于厘清非物质文化遗产的文化属性。一方面,人本特性是非遗文化属性的核心意蕴,特有的非遗符号表征着“人内在历史积淀的规定”<sup>[10]</sup>,体现了特定社会成员共同的价值信仰与体验践履。另一方面,非遗总是特定历史时期,为特定社会成员所共有的知识技艺、态度理念与行为习惯的集合。然而,非物质文化遗产是一种区别于物质文化遗产的活态文化,活性流变是其独有的文化特质。具有历史规定性的非物质文化遗产往往在经历历史时空与见证历史变迁的过程中“吐故纳新”,完成文化的持续建构,进而作为“活态的历史”融入人类文明,并在各个阶段焕发崭新的活力。一如流传于四川省阿坝州黑水河流域的卡斯达温舞,这种古羌部落的祭祀性歌舞活动,演绎了古老传统的礼仪规范、游牧程式,留有氏羌文化的遗韵。但在漫长历史长河中,卡斯达温舞逐渐受到汉文化的影响,成为带有藏族文化与汉族文化双重印记的艺术珍品。文化属性是非物质文化遗产的内在要义,它先行规定着非物质文化遗产的传承与发展逻辑,支配着非遗保护的行为选择。可以说,保护非物质文化遗产的过程也正是遵循文化性,彰显人本性、历史性与活态性的过程。

#### 2. 非遗数字化保护的文化立场

非物质文化遗产往往存在于具体的实践过程中,获得了广大社会成员认同的非物质文化

遗产也需由不同时代的人通过实践加以延续、发展与完善。数字化采集和存储、数字化复原和再现、数字化展示和传播等多种技术形式需以人本逻辑为底线,“在满足人的需要的实践活动中得以产生和进化”<sup>[11]</sup>。一方面,技术的准入需始终立足于文化主体的切实需要。传承人作为贯通非遗保护实践全过程的重要主体,不仅作为承载者操演着文化实践活动,同时也作为传递者培养后继人才,承担着“传”与“承”的双重职责。随着现代化进程的加快,非遗传承人的工作任务愈加繁重。数字技术应在保留文化事象上发挥功用,精准分担重复性、机械性、形式化工作,让传承人有充分的时间、精力进一步解码并创造新的文化基因意义。另一方面,技术运用应被限制在人的控制范围内。信息时代,以工具理性主导的数字技术悄然越位,它们经由一套控制程序改写人机关系,蚕食人的主体性。过度使用技术将导致文明意义的扭曲与湮灭。因此,非遗数字化保护需以人为尺度,强化人的自我选择权利,既将数字技术作为提升人的文化认知、文化实践、文化创造能力的有力工具,又为数字技术划定界限,限制技术的僭越与膨胀。

非物质文化遗产作为一种“活态”文化,宛若流动的生命之河。在这条动态的生命河流中,“本生态”是文化遗产的核心价值、基本特征、固有风貌,具有相对稳定性。除了“本生态”属性,非物质文化遗产在与异文化交流过程中产生的变异与创新部分构成了非物质文化遗产的“衍生态”属性。“本生态”与“衍生态”交织关联,形成了非物质文化遗产的完整生态系统。作为非遗保护的手段,数字技术需要充分考虑非物质文化遗产的这种活态性特征。如果不能赋予非物质文化遗产以新的形式与新的内容,那么非物质文化遗产将无法适应现代性的社会文化语境,最终处于濒临失传的境地。数字技术与现代生活交织联系,既成为社会文化的一部分,又带来了许多新的物质与精神内容,为非物质文化遗产注入新的活力、创造新的机遇。从“衍生态”层面来看,区块链、云计算、大数据等数字技术使得非遗传承与发展过程中的资源、要素、信息增多,要素的多样化必然能够导

致非物质文化遗产的“衍生态”结构发生革新。从“本生态”层面来看,随着高算力、灵敏性、精准性全面渗透,数字技术不仅能够重塑非物质文化遗产的保存模式,重构其传承场景,改变其文化表现形式、存在与传承方式,还会逐渐作用于其内容创作。总之,技术通过赋能非物质文化遗产的创造性转化与创新性发展,能够不断深化其文化内涵与意义,达到丰富、完善非物质文化遗产“本生态”的效果。

## (二) 非遗数字化保护中文化属性的价值演绎

在非遗数字化保护过程中,文化属性是挣脱技术“无情”规制,使“非遗”恢复活性的关键密钥。关注非物质文化遗产的精神特性,突出非物质文化遗产的活态性特征,自觉将非物质文化遗产引入未来向度,既是文化属性在非遗保护过程中的价值演绎,也是文化属性对于非遗保护的基本诉求。

### 1. 从关注非物质文化遗产物理层面向关注其精神特性转变

非物质文化遗产是族群文化心理结构的沉淀,其核心价值在于其内在的文化结构及彰显的精神意义。非遗数字化保护的第一要义在于“保护传承人类情感、精神与知识智慧的多样性文化传统”<sup>[12]</sup>,由此激发个体在认识、深入非遗过程中的主体认知、文化体悟、情感体验、精神创造与智慧表达,这对于摆脱抽象的形式化空间统治,走出非物质文化遗产的形式化陷阱,具有非常重要的现实意义。如果只是借由优越的新兴技术以维护非物质文化遗产的物理完整,最终会破坏非物质文化遗产内在文化结构的完整性与独立性,出现“削足适履”的状况。

数字技术作为反映非物质文化遗产的手段,离不开非物质文化遗产的具体文化内容、文化思想与文化精神。文化内涵与数字化手段就像地基与建材之于房屋的意义,房屋的牢固性取决于足够坚实的地基与质量过硬的建材。只有充分了解非物质文化遗产的文化内涵,才能更好发挥数字技术这一利器的作用,否则,日益强大的技术手段可能随时调转枪头,给非物质文化遗产所蕴含的文化属性以致命一击。如果只注重非物质文化遗产的“物理在场”,由审美

意蕴、价值取向、精神信仰等构成的非物质文化遗产内在灵魂必然面临空洞化、庸俗化的危机。全息拍摄、立体扫描、运动捕捉、数字摄影、数字化存储与管理虽然在延长非遗存续时间上具有不可比拟的优势,但是这些现代化的科技手段没有与非物质文化遗产“发生故事”,它们始终不懂“为什么唱歌,又为什么跳舞”,因而不可避免地造成文化意义的缺失与消解。只有回到文化属性的原点,利用文化属性将数字技术限定在“可控范围”内,切实厘清技术之“不可为”,我们才能从“数字神话”中抽离出来,打破只见外壳不见灵魂的僵局。

## 2. 从关注非物质文化遗产的静态特征向关注其活态特性转变

人是文化空间活动的主体,非物质文化遗产总是与个体的经验、思想与情感交织在一起。在现代技术将人消解为持存物<sup>③</sup>的数字化保护实践过程中,非物质文化遗产脱离了生态文化的土壤,其原始面貌难以呈现。如对传统舞蹈施以数字化保护,“虽然人的动作状态能够通过动作捕捉技术进行搜集并编程,将民间舞蹈以数字化的形式展现出来,但是演员某一时刻的舞蹈动作并不能代表民间舞蹈的活态性,其展现的仅仅是某一时刻的文化创造”<sup>[13]</sup>。因此,在非遗保护过程中,技术使用的起点应定位于人的传承状态与方式,其重点应聚焦于凸显人的主体价值,以期最终还原文化符号与精神标识背后的动态意蕴。

文化是一部人与人的关系史,非遗保护离不开人的作用,其活态性也主要通过人来实现,在非遗保护过程中,任何技术的使用必须建立在人的存在与需求之上。非物质文化遗产源于传承人所属社群的日常生活,并最终回归到日常生活中去。非物质文化遗产作为一个社区群体的历史记忆、现时的实录与未来的表征,体现了文化创造者过去、现在乃至未来的生命力与创造力。因此,在非遗保护的实践过程中,应该以传承社群为依托,使非物质文化遗产于代代相承的文化连续性中延绵,于地方性文化空间中发展与流变。传承人深谙文化的内在核心价值,不仅能够重现文化信息的社会意义和心理意义,传递文化的生命情感,解放非物质文化遗

产所存在的语境,还能够在此基础上开展文化创造,推动文化符号的演进,进而积极协调非物质文化遗产稳定性与活态性之间的关系。另外,传承人与其他民众间展开语言交流,达成情感共振,能为现有文化空间注入情感的温度与创造的活力,从而使非物质文化遗产从孤独封闭的空间中解放出来,回归到本真的文化空间去,而不至于停滞在“零度空间”,以至于非物质文化遗产被完全透明的终端交流与关系<sup>④</sup>绑住了手脚。当数字技术带领非物质文化遗产回归民间,回归民众的日常生活,而不是将其从原生生态环境中抽离出来,那些独特的生命体验才可能重新焕发生机与活力。

## 3. 从关注非物质文化遗产吸引力驱动向感染力驱动转变

“引导‘非遗’数字化展示从文化吸引力走向文化感染力,是寻求‘非遗’数字化文化本真性的必然要求,也是避免技术理性过度膨胀的一种技术运用动机选择。”<sup>[4]138</sup>产生吸引力是引导生成感染力的基础与前提,感染力的形成是制造吸引力的目的与指归。非遗数字化保护的价值实现过程既要遵循制造吸引力的相关策略,更要满足感染力生成的相关要求。沉溺于编织吸引力外衣的非物质文化遗产如同一场绚丽却易逝的烟火,美丽却短暂。长此以往,为了迎合受众的心理而不惜磋磨自身的文化意义与生命价值,非物质文化遗产将会变得“面目全非”,整个非遗保护事业将会“落入发展主义的陷阱中”<sup>[14]</sup>。

文化之所以成为文化,在于个体对它的高度认同,在于文化自身能产生一种历久弥新、亘古持久的精神力量,使人们能从中汲取道德养分。非物质文化遗产之所以是文化,因其取得了广泛认同,也因其蕴含的记忆与智慧能够帮助人们建构出理解与参与当下及未来生活的路径。其中,文化价值的认同和同质性感受是文化感染力的核心,文化输出是文化感染力的最强表现<sup>⑤</sup>,因此文化感染力的生成往往标志着文化内核的释放与显化。只有当非物质文化遗产积极进入现代语境,在时空差异中取得微妙的平衡时,民众才能真正随其穿越古今,进而身临其境、心感其态,在生命价值与意义层面同非物

质文化遗产共振,文化感染力才能真正发生。趣味感受并不等于文化认同,深层次的思维与精神体验才会使文化的魅力与智慧永恒留存。否则,非物质文化遗产永远只是满足观众猎奇心理的一种“表演戏剧”,而远不足以重新成为文化。因此,数字技术不能一味地守护过去,只有勇敢扮演非物质文化遗产的“开路先锋”角色,充当非物质文化遗产与现代沟通联系的“中间人”,才能为非物质文化遗产提供开放的、与时俱进的,而不是封闭的、机械静态的保护。

### 三、非遗数字化保护中文化属性的回归

在非遗数字化保护过程中,文化属性与数字技术的博弈并非不可调和。以文化为尺度,找到数字技术在非遗保护过程中的自然存在方式,是回归非物质文化遗产文化属性的有效路径。

#### (一)协调参与者核心动机诉求,重申非遗数字化保护的文化本位

非物质文化遗产的内在精神价值与外在工具价值共同构成了非物质文化遗产的价值体系。但在实践过程中,“局内的民众”与作为“局外人的学者、社会活动家、文化专业人士等”<sup>[15]</sup>作为非遗保护的两大参与主体,总是处于内外价值实现的博弈之中,其不尽相同的价值诉求模糊了数字手段的价值定位,并动摇了非遗保护作为“文化事象”的性质。作为非物质文化遗产的实践者与传承人,“局内的民众”以自身的力量存续着非物质文化遗产的内在价值,确保着非物质文化遗产在其日常生活中得以继续实践和传承。数字技术人员只有充分倾听与守护传承人的声音,认识并尊重非物质文化遗产在日常生活中焕发出来的精神价值,才能够将非遗保护从功利主义价值取向和工具主义思维方式的图囿中解救出来,充分释放非物质文化遗产的文化本质。作为局外人的学者、社会活动家、文化专业人士以及商业人士,虽然合力加固了非遗传承的脆弱链条,在某种程度上规避了非遗失传的天然风险,但由于他们的立场、志趣各异,反而强化了非物质文化遗产的外在价值。例如,学者通过非遗保护来发现挖掘专业

研究和繁荣学术的知识增长点,社会活动家采取相应的保护措施以实现文化的规范化治理,商业人士企图通过非物质文化遗产获得经济利益,等等。莫衷一是的倾向性左右着数字技术的价值选择,在将非物质文化遗产“资源化”与“利益化”的过程中不可避免地更改了数字技术的算法逻辑,替换了数字技术的程序路径,改写了数字技术的表现形式,在一定程度上伤害了非物质文化遗产的内在价值。只有充分协调参与者的动机诉求,强化参与主体间的交流与沟通,建立局内与局外共通的非遗保护话语体系,形成以非物质文化遗产的内在价值为主,外在价值为辅的统一共识,数字技术才不至于从根本上倒置内在价值与外在价值之间的轻重缓急关系,而使非物质文化遗产陷入“不见文化”的境地。

#### (二)强调“参与式数字化保护”,激活非物质文化遗产赖以传承的文化空间

“作为一种代际传承的文化实践……非遗就像一条永远流动的河流,变化是其最本质的特点。”<sup>[16]</sup>变化的时间与多样的空间交织互动,组成了非物质文化遗产生存、活动的立体框架。非物质文化遗产所属社群集体既历时性地负载着其历史积淀,也共时性、创造性地向当代社会彰显并共享非物质文化遗产的魅力,真实还原活态性的文化空间并守护着文化生态的潜力。为维护文化空间的整体性与活态性,非遗保护工作应该发挥传承人的主动作用,谨防将传承人对象化为被动的客体。但在专家与技术的强势介入下,出现了传承人的主体地位被遮蔽的情况。一方面,在非遗数字化保护工作中,“形成了‘他者观察’的视域盲区与实践误区,造成了‘遗产主体与遗产保护主体的悖论’”<sup>[17]</sup>。另一方面,比之传统纯朴的口传心授,眼花缭乱的高科技“出场方式”更具吸引力,传承人被迫退居“幕后”,其文化表达权利被大大挤压。加之人们很难批判与质疑机器评价的客观结果,传承人的文化评价权利被一步步架空。为此,“参与式数字化保护”<sup>®</sup>理念应运而生。这种理念在尊重传承人主体地位的基础上,强调非遗数字化保护中各主体的良性互动,以充分发挥传承人参与数字化保护的权力。这样,数字技术才有可能

嵌入传承人的文化逻辑,并逐渐融入到日常生活之中。传承人的参与打破了以往以专家为中心,由上至下的非遗保护运作体系,加强了专家与传承人之间的交流沟通与良性互动,从而使两者负载的知识体系、文化逻辑、价值理念彼此耦合、最大限度地融为一体,以此形成非物质文化遗产发展的推动力量。此外,赋予非遗传承人对文化内涵的阐释权和对非物质文化遗产发展的决定权,使传承人在“非遗”传承的过程中获取收益,非遗保护事业从某种程度上承担起了“反贫困”的责任。在生活没有后顾之忧的前提下,传承人才能真正投入非遗保护事业,真正参与到非遗数字化保护中去。当然,传承人也需要理解并把握数字技术的运行原理,熟练使用数字技术工具。唯其如此,传承人才有可能充当促进文化与科技协调融合的关键中介,才能运用数字技术更直观、适宜、便捷地传达有关非物质文化遗产的情感观念、核心要旨,实现非遗数字技术保护的现代化创造。

### (三) 赓续现代语境下的文化基因,拓展非物质文化遗产的现代生存空间

非物质文化遗产之所以能够穿越时间的隧洞,经历纷繁复杂的社会变化而流传至今,主要原因在于“这些文化本身是经受过且经受住生活实践检验的,是与人们生活相适应且相得益彰的文化形式”……如果“‘非遗’不能与生活变革相适应,这些‘非遗’迟早会被生活淘汰,被持有者放弃”<sup>[18]</sup>。事实证明,传承人乃至整个社会选择文化的标准在于文化是否能与现代生活交相联动,能否在现代生活中彰显其价值,能否成为一种生活资源。作为现代科技文明成果的数字技术,为非物质文化遗产的现代性传承与社会性重构提供了条件,非物质文化遗产在虚拟现实等众多技术的加持下进一步成为了可视、可用的社会生活资源<sup>⑦</sup>。虚拟现实技术与非遗结合的初级形式包括将小程序游戏或手游与传统手工艺相结合,将线上高清演播与传统戏剧、传统舞蹈表演相结合,将在线听书、广播剧同民间文学相结合,将直播、短视频与传统音乐相结合,等等。如此种种通过“数字技术+非遗元素”的组合促进了非物质文化遗产与现代生活的融合。随着技术的成熟以及与非物质文化遗产结

合程度的加深,非物质文化遗产与社会生活之间的联系日益紧密,其生存空间得以进一步拓宽。如有学者利用虚拟现实技术设计了宣纸技艺文化系统,使参与者能够模仿学习宣纸技艺的相关动作,了解并体验宣纸制作工序<sup>⑧</sup>,从而深化了宣纸技艺与现代生活的融合。需加以提及的是,先进的技术总是植根于优秀的文化之中,技术自身应该成为非遗动态发展的一部分,并由此不断活化并革新非物质文化遗产,从而升华其在现代与后现代语境中的价值。从外部形式上的“数字化+非遗”转至“数字化”与“非遗”内核的相嵌与交融,让历史积淀与现代科技的思想理念碰撞与对话,才能为非物质文化遗产赢得更广阔的空间与更光明的前景。从“玩具”模式、“镜子”模式最终升级过渡到“艺术”模式,数字技术才能遵循传承人的主导以顺应非物质文化遗产的发展需求,真正以现代化的思维,“艺术”地重构与革新非物质文化遗产,从而使非物质文化遗产获得价值转型与提升。唯有在数字化与非物质文化遗产的深层次融合过程中,参与主体才有可能实现由“数字存在”向“身体存在”乃至“精神存在”的复归,才能从形式经历向文化体验回归,才能深刻挖掘非物质文化遗产的内生动力,使非物质文化遗产长长久久、世代地焕发生命的活力。

## 结 语

文化属性是非物质文化遗产的生命之源与存在之基,通过数字方式保护非物质文化遗产的过程实际上也是技术刻画文化属性与精神追求的过程。这个过程要求技术能够去除对物理形态的精益求精,对实践过程的彻底数据化,对过去存在的沉溺固守。只有在理性主义与浪漫主义之间保持张力的技术,才能使非物质文化遗产的精神意义流动于外在的技艺与行动中;将算法规制向人文关怀回归,才能让非物质文化遗产真实地“活”在日常生活里;让历史性的原生形态与当代的发展形态实现充满活力的碰撞,才能赓续非物质文化遗产的现代与后现代血脉。只有充满“情感”与“温度”的技术,才会让人们望见不那么遥远的传统,重温“美好的过去”,并自觉带

着对非遗炽热的爱恋探索未知的将来。

#### 注释

① Jacques Ellul. *The Technological Society*, Vintage Books.1964, pp.79—80. 所涉内容为笔者自译。②关于“玩具”模式与“镜子”模式, 参见段晓卿:《虚拟现实在非遗保护中的应用探究》,《文化艺术研究》2020年第1期。③海德格尔:《演讲与论文集》,生活·读书·新知三联书店2005年版,第17—18页。④ Henri Lefebvre. *Everyday Life in the Modern World*, Transaction Publishers, 1984, p.187. 所涉内容为笔者自译。⑤李宏斌、钟瑞添:《中国当代社会转型的内容、特点及应然趋向》,《科学社会主义》2013年第4期。⑥宋俊华、王明月:《我国非物质文化遗产数字化保护的现状与问题分析》,《文化遗产》2015年第6期。⑦温雯、赵梦笛:《中国非物质文化遗产的数字化场景与构建路径》,《理论月刊》2022年第10期。⑧朱赟:《基于增强现实技术的宣纸文化传播新模式探究——以增强现实宣纸技艺文化系统构建为例》,《今传媒》2016年第1期。

#### 参考文献

[1]王明月.非物质文化遗产保护的数字化风险与路径反思[J].文化遗产,2015(3):32.  
[2]王弼.老子道德经注校释[M].楼宇烈,校释.北京:中华书局,2008:43.  
[3]刘怀玉.现代性的平庸与神奇:列斐伏尔日常生活批判哲学的文本学解读[M].北京:北京师范大学出版社,2018:387.  
[4]高咏,陈鹏.技术主导与情感零度:“非遗”数字化技术伦理反思[J].广西社会科学,2020(7):134-139.  
[5]陈震,王一鸣.非物质文化遗产保护中的文化空间弱

化现象分析[J].原生态民族化学刊,2022(1):124.  
[6]常凌翀.新媒体语境下西藏非物质文化遗产的数字化保护与传承探究[J].西南民族大学学报(人文社科版),2010(11):41.  
[7]刘铁梁.非物质文化遗产:作为发展的话题[N].中国社会科学报,2013-04-26(6).  
[8]波兹曼.娱乐至死[M].章艳,译.桂林:广西师范大学出版社,2015:72.  
[9]王文章.中国非物质文化遗产大辞典[M].武汉:崇文书局,2022:4.  
[10]袁年兴.文化的人本寓意与非物质文化遗产的本真性[J].中国人民大学学报,2011(2):147.  
[11]李露露,王伯鲁.论马克思技术观的人学向度[J].大连理工大学学报(社会科学版),2023(6):17.  
[12]萧放,张士闪,宋俊华,等.非物质文化遗产保护“十问”[J].原生态民族化学刊,2023(1):2.  
[13]王龙.“互联网+”时代非物质文化遗产的数字化[J].求索,2017(8):194.  
[14]曾芸.新科技视角下的非物质文化遗产保护与利用研究[J].福建论坛(人文社会科学版),2018(6):59.  
[15]刘铁梁.民俗文化的内价值与外价值[J].民俗研究,2011(4):36.  
[16]宋俊华.关于非物质文化遗产数字化保护的几点思考[J].文化遗产,2015(2):3.  
[17]陈心林,杨晓茜.进退失据:我国非物质文化遗产保护实践的反思[J].湖北民族大学学报(哲学社会科学版),2021(1):163.  
[18]李向振.作为文化事件的非物质文化遗产保护的内外价值实现[J].云南师范大学学报(哲学社会科学版),2021(5):62.

## On the Cultural Attributes in the Digital Protection of Intangible Cultural Heritage

Jiang Xincheng

**Abstract:** In the process of digital protection of intangible cultural heritage, misunderstandings and rigid practices have led to a reversal of the relationship between the meaningful presence and its physical presence of intangible cultural heritage. This has resulted in a neglect of the fundamental pursuit of its live inheritance and a loss of directive meaning of intangible cultural heritage protection for the future development. Consequently, the cultural attribute of intangible cultural heritage has been stripped away and obscured. To clarify and highlight their cultural attribute, digital technology needs to shift its focus from the physical aspects to the spiritual dimensions of intangible cultural heritage. It is essential to respect the living characteristics of intangible cultural heritage and transition from a model driven by “attraction” to one driven by “appeal”. In practice, to return to the cultural attribute of intangible cultural heritage, digital technology should coordinate the core motivation of participants, and reaffirm the cultural standards for its digital protection. This emphasizes participatory approaches to digital protection and activating the cultural space on which sustain intangible cultural heritage relies, continues the cultural gene within the modern context and expands the living space for intangible cultural heritage in contemporary times.

**Key words:** intangible cultural heritage; digital protection; cultural attribute

[责任编辑/晓东]



# 论宋代地方政府对民间经营者的保护与救助\*

王晓龙

**摘要:**宋代地方政府出于朝廷“惠工通商”诏令以及增加财税收入的目的,采取多种措施对民间工商业者进行保护和救助,以保障其投资经营活动的顺利进行,主要包括加强地方军事力量戍守,设置巡检、县尉等专官打击盗贼,惩治贪官污吏勒索税赋,打击豪民、牙人欺行霸市等举措。同时对受到水旱、饥荒及海难、疾病等问题困扰的中外经营者进行救助,保护了他们的人身和财产安全,增进官民之间的互信互利,推动地方市场经营活动的繁荣和国家财税收入的增加。国家之所以能从工商业、茶盐酒禁榷品等领域获得越来越多的财赋收益,与宋代地方政府对民间经营者的保护与救助密切相关。

**关键词:**宋代;地方政府;民间经营者;保护;救助

**中图分类号:**K244;K245

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)03-0075-10

宋代商品经济呈现出前所未有的发展态势,民间资本的活跃程度达到一个新的高峰<sup>①</sup>。在国家与社会层面,“崇本抑末”的传统观念受到强烈冲击,“大商富贾为国贸迁”<sup>[1]4617</sup>的经济思想逐渐占据一席之地,“大商富贾不行,则税额不登,且乏国用”<sup>[1]4617</sup>,统治者已充分认识到民间资本发展带来的巨额税收对国家财政的重要作用,地方政府也希望吸引民间工商业者前来经营,从而完成中央下达的税收任务,并满足自身财政支出需求。而要吸引外地工商业者前来贩运经营并非易事,人身、财产安全是其必须首先考虑的重要因素。为此,宋代地方政府采取诸多积极举措,加强对民间经营者的保护和救助,从而增进了当地市场经营活动的繁荣,促进了民间工商业资本的发育和国家财税增收。前人对宋朝政府促进工商业发展的政策分析较为充分<sup>②</sup>,但对于地方政府对民间经营者的保护和救助则缺乏梳理,故就此问题进行分析,不当

之处敬请指正。

## 一、宋代地方政府对民间经营者的保护

两宋时期虽然大规模的农民起义和社会动乱较少,但是小规模民乱、兵变却时常发生,加之地方贪官污吏私增税赋,豪民、牙人等阻拦勒索等乱象,严重影响了地方正常的商贸活动。为了维持社会秩序稳定,建设良好的营商环境,不同历史时期宋代地方政府也采取了诸多措施加以整治,从而吸纳更多外地工商业者前来经营。

### (一)加强地方军事戍守力量,保护商旅财产

打击盗贼,保护地方民众生命财产,一支可以依靠的武装力量是必不可少的。宋代统治者为避免五代军阀割据混战的局面延续,在宋初就采取了削夺地方财权、兵权的政策,将地方军

收稿日期:2025-01-12

\*基金项目:河北省燕赵黄金台聚才计划骨干人才项目(教育平台)(HJZD202517)。

作者简介:王晓龙,男,河北大学宋史研究中心教授、博士生导师(河北保定 071002),主要从事宋史、中国古代政法史研究。

事力量的精锐都收归中央,只保留了厢军、土兵、弓手等作为地方必要的治安管理力量。为了应对各种突发情况,加强地方治安管理力量,一些地方政府积极奏请朝廷增加官兵人数,或申请利用屯驻的中央军队协助打击盗贼、乱兵。如北宋神宗朝,文同担任兴元府知府,兴元府作为川陕地区的重镇,四方商旅聚集,但当地军事防御力量薄弱,引起他的担忧,他上奏朝廷:

四方来者,颇自占业,殊习异尚,杂处闾里。天下物货,种列于市;金缯漆象,衣被他所。近岁洮河所仰,茶产巨亿,公余私贩,辇负不绝,诚山西浩穰之奥区,而朝廷所宜留意之剧地也。然而事有未称,体有未备者,城与兵而已矣。<sup>[2]284-285</sup>

当地城防和兵力极为薄弱,“其纵广亡虑二十里,庳薄毁陷,久不营葺,奸窥盗越,易如短屏。兵虽合聚,群戍所数,才满五百,罢病孱弱”<sup>[2]285</sup>。而这样的城池和弱兵难以保护富庶的城市居民和商旅,“以如是不甚坚完之城,与如是不甚齐一之兵,欲控制遐远,应援边徼,保护井邑众庶,防固官府储峙,若止用此,且恐事于临时,万一有不副国家所以设城置兵之本意也。臣每一念此,食辍箸而寝去枕者屡矣”<sup>[2]285</sup>。因此文同提出修城和增加屯戍军队两条建议,“修垒雉堞,增屯营伍,以赫威灵,以壮制度”<sup>[2]285</sup>,体现出地方官员对守土保民的强烈责任感。

南宋初建炎三年(1129年),臣僚奏报称从福建、两广地区甚至南海诸国的商船至镇江府进行交易的“买卖至多”,但因兵匪作乱,“昨缘西兵作过,并张遇徒党劫掠,商贾畏惧不来”<sup>[3]7126</sup>,而南宋的主力军队集结在长江沿岸地区,但是商人对此并不知晓,因而建议将商人招诱到江宁府交易:

今沿江防拓严谨,别无他虞,远方不知。欲下两浙、福建、广南提举市舶司,招诱兴贩。至江宁府岸下者,抽解收税量减分数。非惟商贾盛集,百货阜通,而巨舰衔尾,亦足为防守之势。<sup>[3]7126</sup>

该建议获得朝廷批准,在通过市舶司招诱商人的同时,利用江防的军队,为商人贸易提供保护,促进了物资流通和官府财政收入的增加。绍兴十二年(1142年),叶梦得担任福州知州兼

任福建安抚使,他提出该路与广南东路自绍兴五年(1135年)以来海寇猖獗,“濒海两路数州之民不得奠居。皆先自广东起事,不能即时扑灭,遂得因缘滋长,劫夺番商,肆行猖獗”<sup>[4]485</sup>。因为官军力量薄弱,不能捕捉,而这些海盗却乘胜向朝廷请求招安,因而叶梦得提出为了防备后续寇乱,应当增加水军士兵数量,加强训练,“当须于无事之时,广东与本路相为首尾,整齐训练水军,预为防闲堤备,使侥幸愚民不敢轻易萌心”<sup>[4]486</sup>。

又如南宋宁宗嘉定年间,真德秀担任泉州知州,当地海盗猖獗,他向枢密院提出加强东南沿海地区的防御力量,趁早铲除海盗,朝廷下发了十五道度牒,用作该州修整战船,及修葺军寨、添屯水军、储蓄军粮、葺理器甲等费用,但是海盗在和官军作战失败后又逃往广南地区。真德秀认为,盗贼在海上剽掠商船,严重影响市舶司的海外贸易,导致商人受害,“每劫客船,小则焚之,大即取为己之船,其人或与斗敌则杀之,懦弱不堪用则纵放之,或沉之水中,而掳其强壮能使船者为己之用,稍忤其意,辄加杀害。故被掳之人,只得为出死力”<sup>[5]45</sup>。通过这种频繁的劫掠活动,海盗竟然又急速扩张势力,从三五十人增至一千余人,同时对当地市场粮食价格和居民生活造成严重影响,“福、泉、兴化三郡,全仰广米以赡军民,贼船在海,米船不至,军民便已乏食,梟价翔贵,公私病之”<sup>[5]45</sup>。因此真德秀建议为避免后患,应尽早加以铲除,训练水军,修补营寨,“务为先备,使贼不敢犯”<sup>[5]46</sup>,同时申请朝廷拨款加强军队建设,“急速措置修创船只”<sup>[5]46</sup>。等到准备工作完毕后,再与福建、广东诸州军队“会合剿捕,庶几可以殄灭,免为海道无穷之害”<sup>[5]46</sup>。为了增强地方政府所管控的军事力量,他还申请朝廷将驻扎泉州隶属于殿前司的左翼军受泉州知州节制,“平日有所施行,可相评议,缓急或有调发,不至乖违,实悠久之计”<sup>[6]297</sup>。经过他的反复争取,最终嘉定十四年(1221年)朝廷听取了真德秀的建议,下诏“左翼军听泉州守臣节制”<sup>[6]299</sup>,从而扩大了地方政府在调动军队、打击海寇方面的权力范围,这对于保护当地番商货物和海上贸易,是极为有利的。

同样地,南宋中后期,广东多地也申请摧锋

军驻扎,主要原因是防备盗贼剽掠,“亡命之徒藏伏其间,商旅被害,无时无之,行者必结徒侣,挟兵刃而后敢行”<sup>[7]571</sup>。“其汀赣之人每岁春时,动是三二百人为群,以商贩为名,纵横于广东循、梅、惠、新、南恩州及广州外邑之境……所过劫掠妇女、牛马,率以为常。”<sup>[7]572</sup>这种糟糕的治安状况源于当地武力薄弱,因而朝廷在连、英、韶、广、潮、惠、循、梅等二十一处,“皆屯摧锋军以备之”<sup>[7]572</sup>,加强了社会治安,有助于当地民众生活的安定和商旅往来贸易的顺利进行。

## (二) 创设巡检、县尉等治安官员,加强偏远地区防护

宋代地方政府中的巡检、县尉等官员专职负责地方社会治安,他们的日常巡查,对于防御薄弱地区尤其是州县城外的偏远路途商贸往来有非常重要的作用。因而一些地方官员也通过申请设立治安专员来提升治安防护力量。如真宗天禧三年(1019年),供备库使侍其旭奏报:“广州多番汉大商,无城池郭郭,虽有海上巡检,又往复不常,或有剽劫,则乏御备。”<sup>[1]2166</sup>因此他请求从别地调派一名巡检到广州附近驻扎,加强防卫,“请徙广、恩州海上巡检一员,廨于广州市舶亭南,所冀便于防遏”<sup>[1]2166</sup>,获得了朝廷的批准。这样能够部分缓解广州因无城郭护卫而导致的番商财货容易遭到盗贼劫掠的问题。同样是这一地区,仁宗嘉祐六年(1061年),广南东路转运使提出,“广州东江水路至东莞县界,海水至阔,多盗贼,去东南道巡检至远,难为防遏”<sup>[3]4392</sup>,建议在市井繁华之地增设巡检一名,“有地名亭头,千余家,日有市井,乞添置巡检一员于亭头,仍分东南道巡检水军二百人防截”<sup>[3]4392</sup>,也得到了朝廷的批准。

南宋时期,地方官员仍不断提出在防御薄弱地区增设治安官员的建议,以保护商贾居民往来交易。绍兴三十一年(1161年),臣僚奏报中就提到,绍兴府余姚县因为产盐,导致私盐贩横行,威胁往来商旅安全,“曰眉山、庙山,则其并海之地,客舟所辏集也”<sup>[3]6584</sup>。为了加强当地的防卫力量,臣僚建议利用眉山已有之寨,设立巡检司,选募土军、水军“通一百五十人,使之往来巡警”<sup>[3]6585</sup>,解决海盗为乱的问题,获得朝廷批准。孝宗朝,薛季宣担任武昌知县,由于县内

“金牛、马迹、灵溪、贤庾、符石五乡在本县南,隔绝大冶县界一百三十余里,阻水带湖……幅员凡数百里,居数路之冲,商旅往来,最为径便”<sup>[8]403</sup>,但巡检、县尉等驻司远离此地,防护薄弱,导致盗贼屡屡抢劫商旅,“无缘败获,数邑界内民不安处”<sup>[8]403</sup>,因而他向上级诸司申请,在金牛镇设置县尉一名:

若分本县弓手之额,招三十名,创置南尉一员,兼监本镇酒务、盗贼、烟火公事,非惟可以整葺镇市,遂可弹压南乡盗贼,利害甚明。<sup>[8]403</sup>

这一建议也获得批准,在县之偏远地区增设南尉,从而加强了治安防护。宁宗庆元中,潭州下属桥口镇“当长沙、益阳、湘阴三县界首,商贾往来,多于此贸易,盗贼出没,亦于此窥伺”<sup>[3]4398</sup>,这一地区虽属湘阴县管辖,但“去县六十余里”<sup>[3]4398</sup>,“官兵在远,难以救应”<sup>[3]4399</sup>,而近地的桥口镇巡检又因“非其界分,坐视不顾”<sup>[3]4399</sup>,导致这一镇市“群不逞阳为市人,阴为鼠窃”<sup>[3]4399</sup>,对于当地坐贾行商均造成严重威胁。经过官员的奏请,朝廷对当地官员设置做出调整,“将衡山县贍军一员改作监桥口镇主管烟火公事”<sup>[3]4399</sup>,桥口镇巡检以“‘桥口镇、暴家歧、桥江水陆巡检’入衔。应暴家歧沿江二十里内,如有强窃盗贼,并仰巡捕,庶几事任归一,委是经久利便”<sup>[3]4399</sup>,这样扩大了桥口镇巡检的辖区范围,并有了专职的监镇,对于这些商贸繁荣地区的治安防护起到了积极的作用。

宁宗嘉定七年(1214年),权知楚州赵伸夫奏请,其下属盐城县冈门堰市因居民日多,“商旅所聚,恶少纵横,斗讼滋多”<sup>[3]4368</sup>,因而建议将县主簿一员省罢,其职责由县尉兼管,同时另外增设西尉一员,“仍乞差武举人,与本县尉通管海道,庶几缓急有以相济”<sup>[3]4368</sup>,朝廷予以批准。通过一县设置两名县尉,加强了对新兴商业市场的保护,促进了商贸交易活动。

从上述史料的分析可以看出,宋代由于商品经济的发展,出现很多新兴市镇,民间商贸往来频繁,这些地区往往处于相邻州、县之间的交界地带,政府治安管辖相对薄弱,也容易引起盗贼劫掠商旅等行为。因此宋代地方政府因地制宜,采取措施增强治安力量,增设专职官员,从

而较好地解决了商贸繁荣地区的治安防护问题。

### (三) 加强对征税官吏贪赃营私、勒索商旅的治理

商税是宋代地方政府财政收入的重要来源,故而各地都设置很多的监税官员和胥吏,税场分布也十分广泛,一些官吏在商税征收中存在阻挠商旅、索要钱物等行为,严重影响正常商贸往来,故而也受到包括监司在内的各级监督官员的弹劾惩处。如神宗朝,淮南东路转运副使蒋之奇弹劾诏监楚州市易务王景彰贪赃违法,勒索阻拦商人,“景彰违法余买商人物货,及虚作中余入务,立诡名余之,白纳息钱,谓之‘干息’;又勒商贩不得往他郡,多为留难以阻抑之”<sup>[1]6171</sup>。神宗认为其罪状明白,为了取信于民,责令速断遣,使“庶妄作小人有所忌惮”<sup>[1]6171</sup>,因而王景彰被迫官勒停,并“劾违法干系官吏,命官具案闻奏”<sup>[1]6171</sup>。

南宋时期地方政府对违法征税官吏进行惩治的情况也很常见,如新州知州赵希闵在奏状中提到:该州下属的信安县监税官员贪婪搜刮往来商旅,所收商税“官中所得十才一二,归于私橐者十已八九”<sup>[9]446</sup>。“日奔走墟市间,凡居民日用饭食鱼菜之属,一一掊敛,毫发无遗。于是越临境而捕税者,起保土而拦截者,商旅官民各交争而反被掳掠者。盖缘去州迢远,皆肆志而为之,殊无忌惮。”<sup>[9]446</sup>赵希闵建议将这一监税罢去,“庶几遐陋之民无过征之苦,行旅皆悦出于其途矣”<sup>[9]446</sup>,从而方便当地行商坐贾的交易,获得朝廷批准。孝宗淳熙六年(1179年),在转运使陈延年等的弹劾下,鄂州知州赵善括被朝廷罢免,主要原因也是其对于过往商旅征税过重,“赵善括增起税务课额至十倍,多添民间赁地钱,强令拍户沽买私酒,白纳利钱”<sup>[3]4981</sup>。宁宗朝,真德秀担任江南东路转运副使,他在巡历池州途中,接到当地民众的诉状,告论大通监税李扬不法事凡数十条,真德秀将税务的专拦等进行审问,发现他们存在多种违法收税、贪赃行为:

其信任胥徒,苛征商旅。米麦之属在法不许收税,则巧立名色,虚喝数目以取赢;五里之外在法不应捉税,则创立篡节,多差巡船以邀截。阴与吏人,相为囊橐,日

令买物,供应庖厨,鱼肉茶盐,皆有定数,饕餮之行,无所不为。<sup>[5]14</sup>

为避免其继续害民,真德秀将李扬对移到池州指使,并奏请朝廷将其罢免,“以为州县小吏暴酷贪婪者之戒”<sup>[5]14</sup>。事实上,宋代地方官员、胥吏等阻拦商旅、违法收税的现象一直存在,朝廷对此也多次下诏要求地方监司、知州监督约束,如高宗绍兴十三年(1143年)南郊赦文中就提道:

所在税务课额各有定制,本意惠通商贾,懋迁万货。近来州县税务官吏作弊,又有镇市税场,或监官独员,或止差暂权去处,抑勒额外过数掊取,以至客人偷经私捷小路,却致暗失课入;或将所收之数衷私隐没,别历侵盗。前后约束,终未尽革。<sup>[3]6366</sup>

朝廷诏令各地通判专一巡历各县进行检查,“务令商贾通行。如违,转运司按劾以闻”<sup>[3]6366</sup>。中央诏令中也提到地方上的扰商害民问题,“前后约束,终未尽革”,但是能够认识到问题,并不断下诏进行治理,还是比唐末五代时期诸王朝选择回避这些问题,甚至纵容地方官吏肆意侵害工商业者的利益更好一些。

### (四) 打击豪民、牙人欺行霸市、阻拦交易等行为

宋代商品交易流通繁荣,各地商人往来频繁,其到达一座城市后,通过交纳商税,便可自由交易,一些小的工商业者也可进入城市,出售工商产品,而一些豪民和牙人,为了垄断市场,获取高额利润,往往采取阻拦外来商贩贸易的办法。对于此类行为,宋朝官方有相关禁止的法令,地方政府也会依据朝廷法令加以治理。

北宋仁宗天圣八年(1030年),开封府提出:由于京城对柴草的需求量大,许多周边地区的民户因而“搬载到柴草入城货卖不少”<sup>[3]6811</sup>,而在京的官私牙人却阻拦这些民户的自由交易,多提前出城接买,“预先商量作定价例,量与小定钱收买”<sup>[3]6811</sup>。如果货主不愿意,“却被牙人令牵拽车牛辗转货卖,更于元商量价钱外剩取钱数”<sup>[3]6811</sup>,在交易中也多“减落价钱,住滞人户车牛,枉费盘缠”<sup>[3]6811</sup>。这些民户遭遇到牙人的盘剥欺诈,花费了很多盘缠,却没有卖到好的价格。开封府因而申请朝廷对牙人此类行为重加处罚,“如有违犯,并乞重行断遣。所卖柴草

任从人户自便货卖,及令厢巡人等常切觉察收捉,送官勘断”<sup>[3]6811</sup>。

南宋孝宗朝,朱熹担任南康军知军,当地发生严重旱灾,为了救灾,朱熹出榜招诱外地客商贩米前来,为了防止牙人阻拦交易,他发布公文告知所属各县,要求对此类行为严厉打击:

寻常客人糶米,必经由牙人,方敢糶。常被邀阻,多抽牙钱。是致不肯住糶。合严立榜赏止约,许从民旅之便,情愿交易,庶得牙人不敢骚扰。<sup>[10]5004</sup>

他还设立了一千贯的赏钱,奖励那些告发违法阻拦商旅的人,并将其出榜告知商旅民众,“如牙人不遵今来约束,辄敢邀阻,解落牙钱,许被扰人画时具状,经使军陈诉,切待勾收犯人,重行勘断,追纳赏钱入官”<sup>[10]5004</sup>。通过朱熹这些比较细致完整的奖惩措施,并发动民众进行监督告发,较好地限制了牙人的欺行霸市行为。

宁宗庆元六年(1200年),两浙路转运司向朝廷上奏,提出恢复所属湖州、永寿、东迁、大钱、璠市五处纂节发引,转运司派官员调查核实,有当地父老提出:原来有官府进行管理,“城市卖买骈集,细民可以营求,客旅商税,并无透漏”<sup>[3]6384</sup>,而后来官府因为税额较少,取消这几处税务,市场反被当地豪强占据,“自住罢之后,豪强占霸,招接客货,以致市井萧条,暗失税课”<sup>[3]6384</sup>,因而申请恢复设置税务发引,朝廷从之。地方官府对市场管理的重新介入,有助于抑制豪强欺行霸市行为,保证正常交易秩序。

理宗朝,翁甫在审理一起市民阻拦商旅经营引起的斗殴案件中,也提到豪民把持市场交易的问题:

此曹百十为群,互相党庇,遇有乡民鬻物于市,才不经由其手,则群起而攻之,众手捶打,名曰社家拳,其无忌惮为最甚……今潘五十二、黎七虽均为贩鱼,然潘五十二系居城中,以此为业,黎七系是耕夫,间一为之。潘五十二终岁专其利,素无养鱼之劳,独享卖鱼之利,疾恶黎七,既殴于卖鱼之际,其不仁亦甚矣。<sup>[11]529</sup>

对于外来商贩和当地豪民之间的斗殴行为,最终判决阻碍自由经营并斗殴的市民潘五十二杖责十五,也对到城里来卖鱼而斗殴的黎七进行

了警告,“寄杖十下,后犯定断”<sup>[11]529</sup>。地方官员通过惩处相关责任人,对市场中的欺行霸市行为进行打击,起到了警告其他豪民、牙人,促进市场自由交易的作用。

宋代地方政府按照朝廷“惠工通商”的旨意要求,对各种盗贼、乱兵、贪官污吏、豪民、牙人等阻碍正常商贸往来的势力进行打击,维持了社会秩序,保护了民间经营者的资产,对当地民间工商经营活动的开展和经营环境的改善发挥了重要作用。

## 二、宋代地方政府对民间经营者的救助

宋代从中央到地方形成了一套比较成熟完善的救助体系,从日常济贫恤穷到救助老幼孤独等弱势群体,再到灾后的临时救助,都有相关制度保障。《宋史》中就说:“宋之为治,一本于仁厚。”<sup>[12]4335</sup>朝廷会责令州县发常平、惠民诸仓,对受灾民众进行物资赈济。老幼、病患等社会弱势群体不能自存者,官方会有居养院、安济坊等进行收养,“前后率以为常”<sup>[12]4336</sup>。宋代工商业经营者在遭遇水旱灾害和疾病、海难等突发事件时,地方政府也会从自身职责出发,对从事工商业的民间经营者进行救助,确保他们在这些特殊时期生活稳定。总体上看,宋代地方政府对民间经营者的救助主要可分为以下几个方面。

### (一)为民间经营者提供饮食、住所等生活所需

饮食、住所是水旱灾害、饥荒发生后民间经营者最为迫切的需求,宋代地方政府也利用常平、广惠等仓库为生活在城乡的经营者提供救助。据《叶适集》记载,宋代湖南地区农民家庭以种植稻米为生,往往将种粮之外的稻米出糶,进行长途贩运贸易牟利,这些地区水上交通发达,“江湖连接,无地不通,一舟出门,万里惟意,靡有碍隔”<sup>[13]2</sup>,这些经营户将种粮之外的所有余粮全部用来贸易,“大商则聚小家之所有,小舟亦附大舰而同营”<sup>[13]2</sup>,通过贩运到其他地区以获取厚利,“父子相袭,老于风波,以为常俗”<sup>[13]2-3</sup>。他们的日常粮食供应完全依赖市场,家中没有储粮,一旦遇到水旱灾害,只能依靠政府救济,“闾里不能自相给,惟仰州县赈

救”<sup>[13]3</sup>。可见,地方政府的赈济成为这些贩粮民户唯一的救助来源,而且当时州县中的各业民户靠政府常平米救助的达到十之八九,比例相当之高。南宋宰相周必大在文集中也记载了地方官员救助工商业者的一个例子,淳熙七年(1180年)江州地区发生旱灾,米价高涨,民众面临饥荒。孙逢辰作为地方官,因任满即将离任,“诸司请留赈济”<sup>[14]675</sup>。他将救助民户分为三等:包括下户、商贩技术和无以自营者,计户口给历,“十户一甲,甲给一牌,五日轮一户”<sup>[14]675</sup>,三等民户凭借政府发的钱牌到市场买粮,周而复始,这样就避免了因恐慌心理造成的市场哄抢和米价高涨现象。他还设置安养院安置老弱孤独,给以钱米,负郭县选县官、乡村择土官分别负责。“事有未安,不憚立改。”<sup>[14]675</sup>通过有效的组织和救助,当地民众平稳度过了旱灾,“起正月尽六月,讫无流殍”<sup>[14]675</sup>。又如理宗朝袁甫担任江东提举常平,这一地区发生大面积干旱,民众生活困苦,袁甫积极组织州县进行救助,包括了社会各个阶层,“凡州县窠名隶仓司者,无新旧皆住催,为钱六万一千缗,米十有三万七千、麦五千八百石,遣官分行振济,饥者予粟,病者予药,尺籍之单弱者,市民之失业者,皆曲轸之”<sup>[12]12238</sup>。这则史料中还特别提到对州县失业者的救助,也体现了宋代地方政府对于民间经营群体的特殊关注和保护。

现存于明清方志中的《滁州赈荒录》,比较详细地记录了南宋滁州地区在发生旱灾后,当地政府对于社会各阶层的救助措施,其中也明确记载了对工商业者的救助办法,尤为值得珍视。绍熙五年(1194年),淮右大旱,滁州尤为严重,当时石宗昭为知州,他积极应对,命令属县清点公私所藏储备,要求除留足私家合用之数外,“而以其赢籍于官”<sup>[15]244</sup>。他担心粮食还是不够,因而申请朝廷发常平仓,并利用官府钱购买米麦。他将该地区的民户分为九等,给予不同的救助措施:凡是粮食储备充足及有营运能力的,政府均不予救助;有田没有收入的,及有家业但是不能经营的,则登记户口给粮;其余工匠技艺、往来商贩、官私田租户等,均计口给券,“日余于官”<sup>[15]244</sup>;鳏寡孤独、癯老废疾者政府就免费救助,“人受粟二升,幼者减半”<sup>[15]244</sup>。同时还

专门在旅店留出粮食,以供过往的商旅食用,“凡道途邸舍,皆贮粟以备商旅之需。弃男女者,人得收养”<sup>[15]245</sup>。此外,其还发挥以工代赈的作用,雇佣灾民修建官府厅堂廨舍,“僦民就役,计日酬佣,视常时加厚”<sup>[15]245</sup>。对于贩运竹木砖瓦等建材的商贩,也提供了经营获利的机会,“虽至微,必优其价,众争趋之”<sup>[15]245</sup>,“而负贩者因得以求售”<sup>[15]245</sup>,不但给予这些经营者饮食,同时给予他们经营获利的机会。因为滁州地方政府救助举措完善有效,饥民及流徙而至者凡数万人,“冬涉春,无一人冻馁者”<sup>[15]245</sup>。这份保留下来的《滁州赈荒录》中可能包含了对地方官赈灾政绩的溢美之词,但是在当时的条件下,已经是南宋地方政府所能达到的最好状态,故而在朝廷次年对荒政的考核中,滁州知州也被评为第一。

此外,宋代政府对番商在中国受灾而生活困窘者进行救助,体现了两宋时期对于发展海外贸易的重视。如《宋史》记载真宗朝胡则为广西转运使,有番商船只因风暴而流落至琼州。面对疲惫不堪且缺乏饮食的番商,胡则没有坐视不管,而是动用转运司钱物积极进行救助,针对番商缺乏经营资金的情况,命“贷钱三百万”<sup>[12]9941</sup>,有属下提醒他“夷人狡诈,又风波不可期”<sup>[12]9941</sup>。胡则回答说这些番商“以急难投我,可拒而不与邪”<sup>[12]9941</sup>。通过宋朝政府的积极救助和资金扶持,这些番商摆脱了困境,他们也没有失信,在经营获利后,“已而偿所贷如期”<sup>[12]9941</sup>。神宗朝,曾巩在文集中记载,他在担任明州知州时,“有高丽国界托罗国人崔举等,因风失船,漂流至泉州界”<sup>[16]471</sup>,被当地渔民救起,他们向泉州官府自陈,希望到明州等候高丽国商船,将其带回国,泉州地方官“给与沿路口券,差人押来”<sup>[16]471</sup>,明州官府也对其加以照顾,“系官屋舍安泊,常切照管”<sup>[16]472</sup>。曾巩希望各地官府形成对番商落难者的优抚制度,各地再遇到“因风势不便,或有飘失到沿海诸州县”<sup>[16]472</sup>的番商,应置酒食犒设,并送官府屋舍安住,“逐日给与食物,仍数日一次别设酒食。缺衣服者,官为置造。道路随水陆给借鞍马舟船”<sup>[16]472</sup>。如有欲归本国者,“取禀朝旨”,目的在于令“所贵远人得知朝廷仁恩待遇之意”<sup>[16]472</sup>。

理宗朝吴潜担任庆元府知府兼沿海制置使,庆元府地处沿海,当地与日本、高丽等国商旅贸易往来较多,他发现当地的日本商人有时会因为风浪太大导致船只沉没,困在中国无法返回,不得不靠借贷为生,“未免重困”;还有一些高丽国船只,忽遇恶风,流落到台州、温州、庆元府和福建路等地,“万里流落,尤为可念”<sup>[17]141</sup>。面对这些生活困窘的番商,吴潜使用庆元府的资金对其进行生活救助,每人“日给白米二升”<sup>[17]141</sup>。如果有日本的船只回国,就令载其同归,高丽人则“俟此间商人入丽,优给钱米,使归其国”<sup>[17]141</sup>,主要目的在于继续与这些国家保持友好贸易往来,“广朝廷之仁心,仁闻于远人也”<sup>[17]141</sup>。但是长此以往,庆元府财政压力较大,于是他奏请朝廷应该充分发挥市舶司的作用,将这种对番商的救助措施立为定例,“遇有倭商不测遭风水之人,从舶务日支十七界一贯五百文,本司日支米二升养膳,候归国日住支”<sup>[17]141</sup>,同时应广泛发动东南沿海州县对外国来华落难的商人进行救助,从而招募远人,以通商贸。吴潜的建议也符合南宋朝廷加强与周边各国友好商贸往来的传统政策,从而促进了东南沿海各地救助番商的制度规范建设。

## (二)为民间经营者进行疾病救治

宋代民间商旅长途贸易较为发达,出门在外,风餐露宿,水土不服,往往容易引发疾病。为保证商旅的身体健康,一些地方官员在施政过程中提出了相关疾病救助举措。如神宗元丰六年(1083年),经两浙转运副使许懋奏请,朝廷下诏令太医局选派医生对过往商旅进行医治,“诏太医局选医生八人,令四厢使臣各辖二人,凡商旅与穷独被病者,录名医治”<sup>[3]3636</sup>。为了增强医生的治疗责任心,朝廷还根据他们的治疗效果对其进行考核,“会其全失,为赏罚法,人月支合药钱二千”<sup>[3]3636</sup>,体现了中央和地方政府对民间经营群体疾病、医疗问题的重视。又如徽宗政和三年(1113年),陕西转运判官陈建上奏提出:“窃见利州路文、龙二州系缘边州郡,所管外镇寨不少,相去州县三、二百里,各有民居寨户及商旅往还。并他州县有外镇,相去州县地远。”<sup>[3]3721</sup>这些偏远地区距离州县城镇较远,民户和商旅如果生病,寻医问药非常不便,

“设遇有疾病之人,本处无医药,往往损失者众”<sup>[3]3721</sup>。他建议在这些州县城市之外民户聚集的镇寨,凡是设官监管的,“并许于本州县取买熟药出卖”<sup>[3]3721</sup>,从而有助于生病民户、商旅及时服药和恢复健康,此建议也获得朝廷的批准实施。南宋绍兴二十八年(1158年),朝廷发布的敕令中也提到地方州县中一些旅店不接待生病的商旅:

访闻比来客旅寄居店舍、寺观,遇有病患,避免看视闻官,逐赶出外;及道路暴病之人,店户不为安泊,风雨暴露,往往致毙,深可矜悯。可令州县委官内外检察,依条医治,仍加存恤,及出榜乡村晓谕。<sup>[3]7396-7397</sup>

朝廷因而下诏要求各地检查此类问题,按照规定进行医治,旅店要认真照顾生病的商旅,不得将其赶走,州县出榜乡村旅店进行告知,“月具无违戾去处以闻”<sup>[3]7397</sup>。

宋代李元弼《作邑自箴》,也以县衙榜文的形式对各地店铺在社会治安、救助商旅、与牙人交易等方面所应担负的职责进行了揭示:

一、客旅不安,不得起遣,仰立便告报者壮,唤就近医人看理,限当日内具病状申县照会,如或者壮于道路间抬鼻病人于店中安泊,亦须如法照顾,不管失所,候较损日,同者壮、将领赴县出头,以凭支給钱物与店户医人等。

一、客旅出卖物色,仰仔细说谕,止可令系籍有牌子牙人交易,或不曾说谕商旅,只令不系有牌子牙人交易,以致脱漏钱物及拖延稽滞,其店户当行严断。

一、说谕客旅,凡出卖系税行货,仰先赴务印税谕,方得出卖,以防无图之辈恐吓钱物……<sup>[18]</sup>

其中就明确提到地方政府对旅店在照顾生病商旅,就近找医生为商旅看病方面的职责,并且还要当日将病情报告给县官。如果是县里役人将路上的病人抬到店里,也要如法照顾。县里会根据凭证来报销店铺和医生的费用,这份公文要张贴在县所辖各店铺之中,让过往客商都能看到,从而起到广而告之和互相监督的作用,体现了宋代地方政府在治疗救助往来商旅方面已经有较为细致的规定,有具体措施、落实方案和

责任人,并非只是空文,切实体现了地方政府对民间经营者的保护和救助。

### (三)对于伤亡工商业者的安葬和家庭抚恤

一些突发的海啸、风暴灾害会造成商旅的伤亡,宋代地方政府也为遇难民间工商业者的安葬提供支持。如宁宗嘉定二年(1209年),台州知州上奏当地发生大的海上风暴,引起潮水上涨,临海县管下沿海章安、碓头一带边江居民受灾严重,州司及时从常平钱中支出一百五十贯,委派临海县尉及比近杜渎知监亲自去实地调查,“有被渰死无力埋瘞之人,即将所支官钱收买棺木埋瘞”<sup>[3]2662</sup>,完成安葬后,还要进行死亡人口的调查统计,“仍验视丧失人命及被水漂流倒塌屋宇之家,抄札户口,保明供申”<sup>[3]2662</sup>,在这期间县尉发现有“海洋客商船只被水打坏溺死,尸首随潮流入港内,无人识认”<sup>[3]2662</sup>,县尉等人及时“将支下官钱收买棺木埋瘞”<sup>[3]2662</sup>,避免了尸首无人认领导致腐烂的问题,体现了对于海商的尊重和抚恤。

乾道元年(1165年),泉州地区有“真里富国大商死于城下,囊赀巨万,吏请没人”<sup>[19]1582</sup>,但是知州赵伯圭认为“远人不幸至此,忍因以为利乎”<sup>[19]1582</sup>,拒绝了籍没番商家产的建议,同时还“为具棺敛,属其徒护丧以归”<sup>[19]1582</sup>。这件事情也感动了真里国国王,他感叹说:“吾国贵近亡没,尚籍其家,今见中国仁政,不胜感慕,遂除籍没之例。”<sup>[19]1582</sup>财产继承是民间经营者财富蓄积的重要渠道之一,宋朝政府为吸引中外商人投资经营,因而立法保护民间经营者的财产继承权,对于经商途中去世的商人,立法保证其家属的继承权。《宋刑统》中新增了“死商钱物”一门,其中规定:“诸商旅身死,勘问无家人亲属者,所有财物,随便纳官,仍具状申省。在后有识认勘当,灼然是其父兄子弟等,依数却酬还。”<sup>[20]199</sup>同时还有法律保护在华番商遗产,在华出现死亡的,“如有父母、嫡妻、男女、亲女、亲兄弟原相随,并请给还。如无上件至亲,所有钱物等并请官收……如灼然有同居亲的骨肉在中国者,并可给付”<sup>[20]199-200</sup>。《宋史》中也提到宋代对于受灾群体的赈救抚恤,其中就包括“因饥疫若厌溺死者,官为埋祭,厌溺死者加赐其家钱粟”<sup>[12]4336</sup>,宋代地方官府出钱购买棺椁命人掩

埋、护送死亡海商并保全其财产的做法,也正是遵行宋代朝廷所制定的抚恤政策规定。

## 三、宋代地方政府对民间经营者保护与救助的积极作用

两宋时期,宋代地方政府从促进经济发展,增加地方财税收入的角度出发,采取诸多措施保护民间经营者人身财产安全,同时对因水旱灾害和疾病、风暴等突发事故而落难的商人进行救助,对地方社会发展起到了积极的作用。

### (一)改善营商环境,促进商业贸易繁荣发展

宋代地方政府对民间经营者的保护和救助举措改善了营商环境。仁宗朝,刘敞担任郢州知州,当时郢州因为频繁更换守臣,“政不治,市邑攘敝公行”<sup>[12]10385</sup>。他通过自己的整治,“决狱讼,明赏罚,境内肃然”<sup>[12]10385</sup>。治安条件改善后,市场经营环境和商旅的财产权益也得到很好的保障。当时有客商在寿张道上丢失了一袋钱,“人莫敢取,以告里长,里长为守视,客还,取得之。又有暮遗物市中者,旦往访之,故在”<sup>[12]10385</sup>。可见,在他的治理下,当地社会已经出现了路不拾遗的良好风气,从而吸引更多商人前来贩运贸易。又如南宋初期,泉州屯驻有大量军队,每年当地官府都靠购买商人粮食来供养这些军兵,由于负责购买的官吏拖欠粮商的货款太多,“商人患之,舟不时至,军情恟恟”<sup>[21]682</sup>。而且原来官吏在支付给商人粮款时,还要索取贿赂,“往时商人取直于官,视赂为先后”<sup>[21]682</sup>。后来这些弊政都被新任知州陈宥改正,“革奸吏督迫侵渔之弊,诚信不欺”<sup>[21]682</sup>,在支付够粮款时,“公按借为次,莫不跃喜拊叫”<sup>[21]682</sup>,商人因而“皆感悦承命,迄偿所负”<sup>[21]682</sup>。这些清廉的地方官员采取的改善社会治安、打击贪腐官吏等举措,有效净化了营商环境,从而提振了民间经营者的信心,有助于促进商贸经营的繁荣发展。

### (二)增进了官民互信互利,有利于形成良性的官民关系

宋代地方政府对民间经营者的保护和救助,增进了双方的互信互利,有利于形成良性的官民关系。真宗景德中,河北路瀛州城在宋辽

战争中被毁大半,工商民户店铺“悉在南关”,没有城池的保护。在宋辽议和后,当地知州张元希望对城池加以修缮扩建,于是将当地富商大贾召集起来,对他们说:“闻若等产业多在南关,吾欲城入之,然而计工匠楼橹之费,非十余万缗不可。”<sup>[22]274</sup>这些人表示如果可以“围入大城,愿备所用工”<sup>[22]274</sup>。于是张元让他们自己上报所认领的工费,“未经旬日,不督而集”<sup>[22]274</sup>。这次瀛州城的修建雇佣的人工费、物料费,完全由这些富商大贾出资,后张元“乃命官籍其数,募厢库禁卒以充役,既成,始奏取旨”<sup>[22]274</sup>,后瀛州为河朔雄镇,官民在其中都发挥了重要的作用,“寇戎苟至,亦不可攻围矣”<sup>[22]274</sup>。南宋时期,萧燧为严州守臣,当地“城中恶少群扰市”<sup>[12]11841</sup>,造成市场秩序混乱,商贾疑虑,萧燧命人将这些恶少年密籍姓名,刺配从军,消除了干扰因素,“人以按堵”,等到他离任之时,当地“父老遮道,几不得行,送出境者以千数”<sup>[12]11841</sup>。南宋高宗绍兴初年,洪州经历了金军的入侵,市场残破,官府仓廩库府一空,当地驻扎的军队粮草无从供应。向子愚兼摄洪州知州,“有巨商为金人所害,其妻失所”<sup>[23]730</sup>,原因是其家营运的牙侩将富商资产货物藏匿起来,“公究得其实,悉以归媪”<sup>[23]730</sup>。向子愚主持公道,为富商妻子从牙人手中夺回钱物资产,富商妻子为了表示感谢,愿助其筹措军粮,“分助县官,旬日间不扰其民,而军须顿足”<sup>[23]730</sup>,帮助向子愚完成军需物资的筹集工作。

### (三)促进了中外贸易和政府财税收入的增长

宋代地方政府采取的保护和救助举措,吸引了更多的民间经营者贩运贸易,促进了中外贸易和政府财税收入的增长。高宗绍兴年间,江西抚州宜黄县,在遭到兵匪作乱的破坏后,“官寺民庐,一夕燔烈为灰烬”<sup>[24]199</sup>,当地贪官污吏横行,诉讼税收均不公允,导致“商旅不至,市无鸡豚,晨夕之须无所得”<sup>[24]199</sup>。新任县令邓端友积极恢复市民生产生活,整顿社会秩序,将聚众为乱者“七八辈送狱,斩以徇,而释其余。自是缩颈屏气,无敢哗言于道者”<sup>[24]199-200</sup>,然后对城市、街道、房屋等进行了重建。看到城市面貌日新,社会治安稳定,于是流亡在外的民众、工商业者重新回归:

流逋四归,乐生兴事,市区贾肆,民阎客邸,闾巷相接,渐复其故。则更治酒税,增立垣屋程课。入室奸偷,悉有方略,收其赢十倍。<sup>[24]200</sup>

地方政府采取的诸多积极举措,为民间工商业者提供了良好的生活和贸易条件,因而也吸引了他们的归来,商贸的繁荣也促进地方政府财政税收成倍增加。又如,宋代的广州是岭南的重镇,自唐朝以来一直富甲一方,各国番商云集,但是到了南宋中期以后,财政收入日益缩减,“州用岁阙数万缗”<sup>[25]3816</sup>,一些官员采取搜刮商旅、富民的做法,“或掩夺商贾,或没入豪右,或遣军吏懋易以规赢”<sup>[25]3816</sup>,不但没能缓解财政亏空,反而导致官民关系紧张,“霸政时出,民夷之惧者众矣”<sup>[25]3816</sup>。淳祐年间,方大琮担任知州,采取了温和的治理对策,通过设立官营质库,靠利息收益积累经费,他“稍出其钱,与民通子本,子钱不过六厘,别储之以备他费”<sup>[25]3816</sup>。这样一来,官府与民间工商业者之间不再对立,还能为其经营提供资金借贷,从而促进了当地商贸活动的繁荣,“能使枵然大州化为殷实,荒陋改观,缓急有备,过前十数公远甚”<sup>[25]3816</sup>。广州地方官员所采取的纠正措施,保护了行商坐贾的利益,从而吸引了更多番商来华贸易,增加了当地的财政税收。

宋朝统治者对于财税收入的重视,使得其重视对民间工商经营者的保护,自建国之始就要求各级政府惠工通商,减少对民间经营者的苛扰。统治者对于民间经营者保护、扶持的态度和对地方政府的训诫,势必也影响到地方政府和官员的相关态度和举措。宋朝各级地方政府因地制宜采取诸多措施改善营商环境,保障民间经营者的人身财产权益,促进了官民的互信和商贸活动的繁荣。两宋时期政府从农业之外的工商业、与海外各国的贸易交流中获得越来越多的税收,其中各级地方政府对民间经营者的扶持和救助对此做出了积极的贡献<sup>③</sup>。

#### 注释

③相关论述参见漆侠:《宋代的商业资本和高利贷资本》,载邓广铭、郦家驹等主编:《宋史研究论文集(1982年年会编刊)》,河南人民出版社1984年版,第1—31

页;李晓:《论宋代民间资本的流向》,《文史哲》2000年第5期。②已有研究有李晓:《宋代工商业经济与政府干预研究》,中国青年出版社2000年版;徐东升:《唐宋民营企业管理试探》,《学术月刊》2001年第2期;郭东旭:《宋朝招商政策探析》,《河北大学学报(哲学社会科学版)》2001年第3期;李华瑞:《宋代酒的生产与征榷》,河北大学出版社2001年版;姜锡东:《宋代商人和商业资本》,中华书局2002年版;徐东升:《宋代地方政府与官营手工业管理》,载姜锡东主编:《政府与经济发展——中国经济发展史上的政府职能与作用国际研讨会论文集》,知识产权出版社2005年版,第133—153页。③据贾大泉研究:宋初太宗至道末年,全国赋税收入3559万贯,其中农业两税收入2321万贯,占比65%,茶、盐、酒、商税1238万贯,占比35%,农业税占据当时国家财政收入的主要部分。而到了北宋中期,神宗熙丰年间赋税总收入7073万贯,其中两税为2162万贯,占31%,茶、盐、酒、商税等其他税收4911万贯,占69%。即国家财政三分之二以上来自农业两税以外的赋税收入。

#### 参考文献

[1]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,2004.  
 [2]文同.新刻石室先生丹渊集[M]//宋集珍本丛刊:第9册.北京:线装书局,2004.  
 [3]徐松.宋会要辑稿[M].刘琳,刁忠民,舒大刚,等校点.上海:上海古籍出版社,2014.  
 [4]叶梦得.石林奏议[M]//续修四库全书:第474册.上海:上海古籍出版社,2002.  
 [5]真德秀.西山先生真文忠公文集[M]//宋集珍本丛刊:第76册.北京:线装书局,2004.  
 [6]续编两朝纲目备要[M].汝企和,点校.北京:中华书局,1995.  
 [7]蔡戡.定斋集[M]//景印文渊阁四库全书:第1157册.台北:台湾商务印书馆,1986.

[8]薛季宣.浪语集[M]//景印文渊阁四库全书:第1159册.台北:台湾商务印书馆,1986.  
 [9]刘芳.乾隆新兴县志[M]//中国地方志集成:广东府县志辑.上海:上海书店,2003.  
 [10]朱熹.朱子全书[M].上海:上海古籍出版社,2002.  
 [11]名公书判清明集[M].中国社会科学院历史研究所宋辽金元史研究室,点校.北京:中华书局,1987.  
 [12]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.  
 [13]叶适.叶适集[M].北京:中华书局,2010.  
 [14]周必大.周必大全集[M].成都:四川大学出版社,2017.  
 [15]熊祖诒,等.光绪滁州志[M]//中国地方志集成:安徽府县志辑.南京:江苏古籍出版社,1998.  
 [16]曾巩.曾巩集[M].陈杏珍,晁继周,点校.北京:中华书局,1984.  
 [17]吴潜.许国公奏议[M]//宋集珍本丛刊:第84册.北京:线装书局,2004.  
 [18]李元弼,等.宋代官箴书五种[M].闫建飞,等点校.北京:中华书局,2019:46.  
 [19]楼钥.楼钥集[M].顾大朋,点校.杭州:浙江古籍出版社,2010.  
 [20]窦仪,等.宋刑统[M].吴翊如,点校.北京:中华书局,1984.  
 [21]陈宓.复斋先生龙图陈公文集[M]//宋集珍本丛刊:第73册.北京:线装书局,2004.  
 [22]江少虞.宋朝事实类苑[M].上海:上海古籍出版社,1981.  
 [23]王庭珪.卢溪先生文集[M]//宋集珍本丛刊:第34册.北京:线装书局,2004.  
 [24]孙覿.鸿庆居士集[M]//景印文渊阁四库全书:第1135册.台北:台湾商务印书馆,1986.  
 [25]刘克庄.刘克庄集笺校[M].辛更儒,笺校.北京:中华书局,2011.

## On the Protection and Relief of Local Government to Private Operators in the Song Dynasty

Wang Xiaolong

**Abstract:** To comply with the imperial edict of “benefiting industry and trade” and increase fiscal revenue, the local government in the Song Dynasty implemented various measures to support non-governmental industrialists and businessmen for their investment and operation. These measures included strengthening the garrison of local military forces, setting up posts like patrol inspections and county commandants to catch thieves, punishing corrupt tax officials, and cracking down on the bullying of citizens. Additionally, the government provided assistance to private operators domestic or foreign in emergencies such as floods, famines, shipwrecks and diseases, thus protecting their personal and property safety. These efforts enhanced their confidence in trading, and promoted the prosperity of local market operations and boosted fiscal revenue. The reason why the country was able to obtain more and more financial benefits from industries such as commerce, tea, salt, and liquor prohibition is closely related to the protection and assistance provided by local governments in the Song Dynasty to private operators.

**Key words:** the Song Dynasty; local governments; private operators; protection; relief

[责任编辑/晨 潇]



# 论宋代地方州军的城墙修筑\*

## ——以江西、福建、湖南、广东四路为中心

程 涛

**摘 要:**北宋一代,一方面受制于重北轻南的军事防御格局,另一方面又受开国以来形成的政治舆论传统与地理环境等因素之影响,致使南方诸路州军对于城墙的修筑普遍持较为消极的态度。迨及南渡以后,面对金兵压境、疆域蹙缩的不利形势,宋廷才不得不改弦更张,转而鼓励南方地区修城。不过,囿于地方财政的日见支绌,以及各路州军间因财赋之丰寡及上供比例之高低有异,往往导致不同地方城墙修筑的迟速及材质等有别。而原本少有筑城的江西、福建、湖南、广东诸路交界地区,作为接邻溪洞的内边之区,由于寇乱频仍,在地方财政困窘的境况之下,仍多有筑城之举,这种状况更反映出宋代地方城墙的修筑及其时空分布变化与其疆域防御形势的变迁休戚相关。

**关键词:**宋代;城墙;防御格局;地方财政

**中图分类号:**K244;K245

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)03-0085-09

依据中国城市史研究的传统观点,城墙是前近代中国城市的重要标志,无论是从城市的形态结构还是从人们观念中的城市形态来看,城墙都是城市不可或缺的构成部分<sup>①</sup>。就宋代城市研究而言,以加藤繁为代表的早期研究者即持此种观点。不过斯波义信、伊原弘、成一农、鲁西奇等后起学者则持相异之论,即认为宋代大量的县治城市并无城墙,且宋廷对城墙修筑态度消极<sup>②</sup>。也有学者的研究为传统观点提供侧证,如黄宽重考察宋代城郭防御设施,便指出宋代注重加强城墙的防御功能,尤其是在城墙的结构设计及建材上,多有超越前代之处<sup>③</sup>,这与宋代不倡修城之论颇有抵牾。

要言之,中国古代城市在原则上应有筑城的传统观点,以及以此为基础展开的诸多论说,确有重新予以审视的必要。鲁西奇已经意

识到宋代在修城政策上存在“边地”与“内地”的差异,但未予以详论。来亚文撰文讨论宋代腹地州县普遍存在的“郡县无城”现象及“小城大市”形态之成因,对宋代的修城政策及边境、腹地的州县城墙存废情况之差异等问题,有较为深入的探讨,其指出宋代腹地州军的县治城市多不修城,亦是受制于国家财政的困境<sup>④</sup>。不过,各路分之间,以及一路之内各州军,受财政状况之影响是否有所差异,仍有继续探讨的空间。再者,两宋间修城政策的演变,往往为前人研究所忽略。有鉴于此,本文拟在检讨学界旧说的基础上,对有宋一代的州县城墙修筑政策及相关问题略陈己见。需说明的是,由于淮北诸路地区自建炎以后已没入金境,难以作通贯两宋时代的考察,故本文所论的地域限于南宋疆域之内,并以江西、福建、湖南、广东四路为中心。

收稿日期:2024-12-02

\*基金项目:国家社会科学基金青年项目“宋代南岭地区基层社会变迁研究”(22CZS025)。

作者简介:程涛,男,海南师范大学历史文化学院副教授(海南海口 571158),主要从事宋史、历史地理研究。

## 一、“强干弱枝”说献疑

成一农主张宋代为毁城、不筑城的时代,其观点在学界颇有影响。他将宋代不修城墙的原因归结为四点:第一,北宋立国后施行的“强干弱枝”政策的影响;第二,从军事角度考虑,修城过多并无益处;第三,修城劳民伤财;第四,宋代地方官任期短暂。其中,第一点和第四点最为重要。关于第一点,他分别引述北宋初年王禹偁与晚宋魏了翁的议论作为依据,现分别录之如下:

《易》曰:“王公设险,以守其国。”自五季乱离,各据城垒;豆分瓜剖,七十余年。太祖、太宗,削平僭伪,天下一家。当时议者,乃令江淮诸郡毁城隍,收甲兵、彻武备者,二十余年。……名为郡城,荡若平地。虽则尊京师而抑郡县,为强干弱枝之术,亦匪得其中道也。<sup>[1]9798</sup>

惟艺祖皇帝自大难未平,首创唐末五季之弊,外召藩镇以还京师,临遣廷绅以为牧守,天下莫不仰服威断之明。然而守边之臣,则久其考任,假以事权,固不与内郡同也。未几而初意渐失,并、汾、闽、越之仅平,江淮诸郡已令毁城隍,销甲兵矣。<sup>[2]</sup>

细审两段议论,其内容皆是对宋初毁城举措的评述,若据以判定毁城是宋代“强干弱枝”祖制之内容,且终宋之世奉行不辍,则似嫌过当。检之史籍,宋代未曾颁布过针对州县的毁城或禁止修城之诏令,因此,宋初在江淮及闽、越、蜀中等地区实行的毁城及消极筑城的政策,即便确是出于消弭藩镇割据之目的<sup>⑤</sup>,也只能视为立国之初的一时措置,更何况包括“强干弱枝”在内的所谓“祖宗之法”,在宋代的政治语境中,本就是一个经由不断塑造、累积而成的概念,它既包含历代颁行的敕令条文,也涵括官僚士大夫群体基于现实政治情况,对前朝政策予以阐释、批判的诸多政论。正缘此故,其本身无可避免地存有因政局变化而产生的“稳定”与“时效”间的矛盾冲突,尤其面对瞬息万变的军政局势,常常显出“不足法”之处<sup>⑥</sup>,而上引王禹偁之议论恰可为证,其出自他在真宗咸平三年(1000年)所上

奏疏。在此疏中,王禹偁针对该年“濮州盗夜入城,略知州王守信、监军王昭度”一事,表达了对地方城防羸败的担忧,复以自身出知滁、扬二州的经历指出:

今江、淮诸州,大患有三:城池隳圯,一也;兵仗不完,二也;军不服习,三也。濮贼之兴,慢防可见。望陛下特行宸断,许江、浙、诸郡,酌民户众寡,城池大小,并置守捉。军士多不过五百人,阅习弓箭,然后渐葺城垒,缮完甲冑,则郡国张御侮之备,长吏免剽略之虞矣。<sup>[1]9799</sup>

王禹偁主张通过修葺城池、整饬军务以改善当时地方防御的困境,而其奏疏上后,亦为宋真宗所嘉纳。降至北宋神宗朝,河北西路提点刑狱丁执礼于熙宁十年(1077年)进言指出“城郭不修,甚非所以保民备寇之道也”,应当“择令之明者,使劝诱城内中、上户,出丁夫以助工役,渐以治之”<sup>[3]9427</sup>。宋神宗则诏令中书门下就其修城之议“立法以闻”,而中书门下所拟之条文如下:

看详天下州县城壁,除五路州军城池自来不阙修完,可以守御外,五路县分及诸州县城壁多不曾修葺,各有损坏,亦有无城郭处。缘逐处居民不少,若不渐令修完,窃虑缓急无以备盗。今欲令逐路监司相度,委知州、知县检视城壁合修去处,计会工料,于丰岁分明晓谕,劝谕在城中、上等入户,各出丁夫修筑。委转运使勘会辖下五路,除沿边外,择居民繁多或路当冲要县分,诸路即先自大郡城壁损坏去处,各具三两处奏乞修完。<sup>[3]9427</sup>

可见北宋的筑城政策,并非泥执于所谓的开国之制,而是逐渐趋向于依据其疆域内诸路州县民户之多寡、地望之冲要与否、城壁之有无及损坏之轻重,渐次予以修葺。因此,所谓“强干弱枝”的祖制,至少不足以解释北宋一代地方州军何以少有修城之举。

征之史实,北宋两淮以南诸路,其州军修城尤少。就两宋的边防局势言之,主要面临北方辽、西夏、金及蒙元的威胁。缘此,其军事防御格局,自北至南呈现“极边一次边一内地”的层级结构,“郡国居内地者,无敌国外患,城池多废阙”<sup>[4]1897</sup>,州县之战备需求也随之递减<sup>⑦</sup>。如北

宋前期,在一度震动岭南的侬智高之乱平定之后,宋廷即诏“二广悉城”,对福建、四川诸路,亦有修城之令,但大多数州县并未有修城之举<sup>⑧</sup>。南宋绍熙二年(1191年),针对知福州赵汝愚的修城之议,宋光宗仍以“州郡城壁不比边州,既于百姓不便,其缓修筑亦无害”<sup>[3]</sup><sup>9457</sup>而不允其议。至于地近岭南的荆湖南路,则更少有城墙展筑修葺之举,直至晚宋时李曾伯仍言:“岭南非用武之地,桂阳虽有城,即偏且狭,直以备南,非备北也。”<sup>[5]</sup>此外,城墙的修筑作为大型公共工程,其本身亦是对州县官施政能力的重大考验。有宋一代,州县城墙的形制、规模<sup>⑨</sup>,以及修城的工期安排、物料筹备等诸多方面,亦有严密的制度<sup>⑩</sup>,熙宁十年有诏曰:

令所委官躬亲部领壕寨等打量检计城壁合修去处州县,并依旧城高下修筑。其州县元无城处,即以二丈为城,底阔一丈五尺,上收五尺。如有旧城,只是损缺,即检计补完。其州城低小去处,亦须增筑,令及县城丈尺分擘工料组算,却计合用人工、物料若干数目,申差官检覆,委无虚计工料,即各令置簿抄录,依料次兴修。<sup>[3]</sup><sup>9427-9428</sup>

制度的详密完备,固然是为了防范贪污靡费,以达到节财省役的目的,但也让州县官在措置擘画时,颇受掣肘。

宋初沿袭五代旧制,州县官三年为一任,远路边州者则四年为一任,但考虑到迁转、致仕等因素的影响,实际任满者不多。其后制度又屡有调整,京朝官任州县官,几度改为二年一任,至于川峡、广南等边路的州县员缺,本即乏人愿就,宋廷更以减任期、速迁转的优待来鼓励官员赴任,任期一度缩至二年,南渡后京朝官任川广州县,则三十个月为一任。任期的缩短,席不暇暖即迁转改任<sup>⑪</sup>,使得州县官员更难以确保城墙的兴修或展筑能在其任上毕其功于一役<sup>⑫</sup>。

同时,在宋代严格的考课制度下,希图循资而进、平稳迁转的地方官,本即多以明哲保身为务,虑及修城劳民伤财,兹事体大,稍有不慎即招致物议,引来言官纠劾,更视修城为畏途。当然,在士大夫官僚群体中,也有人意识到武备废弛、城池不修的危害。除前举之王禹偁外,庆历年间,蔡襄也指出:“今江淮、两浙、广南、福建诸

路城池不修,兵甲不缮,非有戒守之具,战斗之备。”<sup>[6]</sup>一旦盗贼乘隙而起,恐酿成大患。但就北宋一代而言,此类言论终非主流。尤其步入仁宗朝后,文官群体多成长于承平年代,“目不识干戈之事,耳不闻金革之声”<sup>[7]</sup>,对于开国三朝所肇立的太平之业倍加推崇,较具代表性者,如程颢论“本朝有超越古今者五事”<sup>[8]</sup><sup>159</sup>,起首一件便是“百年无内乱”<sup>[8]</sup><sup>159</sup>。前已述及,宋代士大夫的诸多政论,本身即是所谓“祖宗之法”的重要构成部分,受此种舆论传统之影响,在干戈久息的内地州郡,包括筑城在内的与军备相关之举措,难免会招致物议批评。收录于《南雄府图经志》的皇祐六年(1054年)丁宝臣所撰《筑城记》有述:

开宝三年王师克刘铎,岭外之民始被圣化,距今八十四年。……凡东西二部总四十有五州,惟广、桂、邕号为大府,略有城池之险,他皆阙如。间有,亦庳陋摧剥,不足以为固。盖国家承平日久,四方弛武备。虑远者或欲豫为之防,而俗好议论,往往以为生事而动摇。故所在守长不敢议改作,循习故常而已。<sup>[4]</sup><sup>2541</sup>

除却士大夫群体及州县官对待修城的消极态度,南方诸路的自然地理环境及气候,也不利于城墙的修筑及维护。潮湿多雨的气候,致使以夯土为主要建材的城墙难以经久。如广南西路州军城壁“皆以土为周,覆以屋,一岁不葺,多致腐压”<sup>[9]</sup>,江西南安军城“厥初草具,土疏恶,霖雨即圯”<sup>[4]</sup><sup>4</sup>。此外,南方地区自秦汉以来即有以竹木编栅为城的传统,举其著例,如六朝都城建康的郭垣亦以竹篱为之,故有“篱门”之称<sup>⑬</sup>。降至南宋,广南新州仍是“取野竹骈植之,环袤一千二百八十四丈”<sup>[10]</sup>。以竹木为城,自然是因为南方盛产竹木,而出于就地取材之便,但其同样易于腐坏,防御性能堪忧。《后汉书·陈球传》即载“零陵下湿,编木为城,不可守备”<sup>[11]</sup>。对此,赵彦卫曾指出“东南城壁土恶,易于沦塌,往往作砖城、石城,或为木栅,或施瓦为屋,以覆城身,非西北比”<sup>[12]</sup>。来亚文勾稽分析宋人关于地方州军筑城的议论,认为南宋由于特殊的历史背景,兼以南方地区土质、降水量等自然地理因素的影响,普遍修筑砖石城墙<sup>⑭</sup>。但考之史

实,宋世南方诸路州县的城墙修筑,仍以夯土为主要材质。究其原因,砖甃城墙虽然经久牢固,但砖的烧制及城墙的包砌,工程浩大、费用不赀,且旷日持久。以南宋汀州城的砖砌城墙为例,其始建于绍兴年间,历数任郡守,屡经中辍,至宝祐年间方告功成,很大程度上即是因为烧造城砖而引致的“窑薪之扰”<sup>[4]1210</sup>。抑有进者,一旦兴役,地方官员往往又借机科扰,苛索于民。有鉴于此,南宋初年即下德音:

访闻州县近因军兴,并缘为奸,非理科率,如修城科买砖石,采斫树木,及沿江州郡科造木筏,致费四五十千,大困民力。并令日下住罢,如依旧科率,许人户约诉,及探访得知,其当职官并窜岭表。<sup>[3]8338</sup>

再则,南方诸路的府、州、军治所城市,在选址上亦有不利于城墙修筑之处:其多位于水陆交通之要冲,以便钱粮之漕运及交通往来,城墙也因之多临水而筑。缘此,夏秋季节,每遇洪水漫漫冲蚀,濒江一面的城墙多致倾塌,如江南东路饶州府“每岁春水暴涨,东南一带城壁因积年冲击滄浸损圯,民旅往还,全无城禁”<sup>[4]1809</sup>。至于江南西路临江军府城,更因地处袁、赣二江合流之处,“春江暴涨,低平之地率多淹浸,郭内之渠流而注江者七,深广数丈,虽欲城筑,亦难为力”<sup>[4]1877</sup>。

受以上诸因素之影响,北宋南方诸路的州县官员对于修城往往持较为消极的态度。另需注意的是,宋代南方州县多有不修城墙而仅立城门之例。以福建路为例,漳浦县“旧无城,惟立四门”<sup>[13]246</sup>,清流县“旧惟子城,周围二百丈,外无城,而为门四”<sup>[13]249</sup>,福安县“旧未有城,惟立四门”<sup>[13]253</sup>。以往城市史研究者多言及城墙对于传统中国的州县城市,除军事防御的功能外,更具有朝廷统治的象征意义。实则从城市的形态来看,城门不仅可独立于城墙而存在,且较之后者,更具有象征王朝统治威权的政治符号意义。追溯前史,南朝刘宋时西江都督陈伯昭于越州初立时,即“凿山为城门,以威服俚獠”<sup>[14]</sup>,因此,城门本身即可独立地作为城市周回四至的地理标识,而这种有门无城的特殊形制,应当亦是消极的修城政策所致。

## 二、宋代地方财政与州县修城之关系

前已论及,城墙的修筑,尤其是砖砌城墙,往往劳民兴役,耗费不赀,导致北宋地方官裹足不前,可见地方财政的良窳对于地方州县是否得以修城,以及修城的规模形制亦有影响。宋代财政制度的发展,呈现出不断中央集权化的趋势。具体言之,其“国初尚未务虚外郡以实京师”,迨及神宗朝熙丰变法,“凡州郡兵财皆括归朝廷,而州县益虚”<sup>[15]</sup>。降至南宋,新税杂调丛生,中央对地方财赋征调数额的比例持续增长,直至积重难返,而与之相伴随的,则是诸路财政支出的日趋紧张。正缘此故,对于修城这样的大型公共工程,更需仰赖中央财政的支拨。绍熙三年(1192年)周必大论及邵州修城之事即可为证:

修城事计度已累月,初缘六七十年无人问着,其上皆生巨木,根株牵引,更几时必尽摧垫,凡费数月工夫,用钱数百千,雇人芟斫,始见缺陷去处,乃敢具禀,若朝廷未许十万,则亦不敢轻议。<sup>[16]</sup>

宋代财政制度的一大特色,即是以满足北边军需为要务,因此赋税所征,除铜钱之外,尚有米谷、布帛、干草等军需物资,岁计出入,亦因之采用复合型的核算单位——贯石匹两。而粮草等质重价轻之物的运输搬费用,又需由地方诸州军承担,缘此,由道里之远近、运途之难易而产生的运费高低之别,即成为宋廷在制定诸路州军上供岁额时的重要依据,由此也造成同一路分之下各州军的岁入在上供与留存上比例不均的现象<sup>⑤</sup>。以江西一路为例,建炎初年差知兴国军向澹言:

如江西四郡,赣岁入米十三万斛,而上供才三万,袁岁入米十一万,而上供才五万,则上供数少而州用数多。临江岁入十二万,而止留一万,筠岁入八万六千,而留止数之仞,则上供数多而州用数少。他路当亦类此。<sup>[17]140-141</sup>

南渡以后,军需浩繁,为应付钱粮的临时征调,宋廷更权宜创置各类名目,月桩钱即属其一。而江西各州军此项上供数目则是“赣之税钱四

表1 宋代江南西路县级政区筑城情况略表<sup>⑥</sup>

州军	县份(等级)	修城史实
赣州 (虔州)	宁都(望)	唐太和间始筑,宋绍兴六年增修,嘉熙二年告成。淳祐六年甃筑,延祐二年再修。
	信丰(望)	宋嘉定三年始筑。
	雩都(望)	宋绍兴乙丑始筑。
	会昌(望)	宋绍兴中始筑。
	石城(紧)	宋建炎末始筑土城。
	龙南(中)	宋隆兴间始筑土城。
吉州	安福(望)	晋永康中始筑城。宋祥符中重修。
	太和(望)	唐乾元间建土城,宋太平兴国九年续修。
	龙泉(望)	宋明道间始筑城。淳祐初砌石浚壕。
	永新(望)	旧有土城,宋嘉熙元年甃治。
	永丰(望)	宋绍兴七年,始筑土城。
	万安(望)	宋元丰初始筑,绍兴中增筑。
瑞州	上高(望)	旧有土城,宋嘉熙中重修。
	新昌(望)	旧有土城,宋嘉定中修筑。
	通山(中)	旧设小土城。
南安军	南康(望)	旧惟土垣,绍定(壬辰)始甃以石。
	上犹(上)	绍定五年始筑。
建昌军	广昌	宋端平中筑凿,未竟。

万一千二百九十有四贯,而月桩之额七千四百缗。是筠之税钱去袁无几,而袁之月桩几五倍于赣。江西月桩大略不均如此”<sup>[18]</sup>。据此可知,位于赣江中下游的袁、吉、筠三州及临江军,显然较上游的赣州岁入上供之比例更高。其中,筠州与临江军“并系向来荒旱最重去处”<sup>[3]7630</sup>,地方财政本即困窘,但南渡以后江西各州军苗米上供之比例“以各州所受苗分数推之,赣州、南安、袁州取之最轻……隆兴、建昌、抚州、江州,止是取及七分以上,吉州亦止八分以上,惟筠与临江取及九分以上”<sup>[17]242</sup>。以临江军岁入及上供、留用情况为例,其管下三县“苗米总计一十二万五千五百四十三石有零,岁拨上供一十一万五千四百三石六斗四升,止有一万五千石留州支用,而逃亡、倚阁犹在焉。间本军每月合支官兵等米计二千九百余石……而闰月不预此数。以其所入较其所出,常欠米二万九千余石”<sup>[19]</sup>。

在地方财政日益窘迫的背景下,州军财赋上供与存留上的比例分配,对于城墙等大型工程的修筑影响尤巨。譬如临江军虽地处水陆要冲,屡有筑城之议,但在入不敷出的财政困境下,终因耗费巨大,工役难成而告罢,直至“开庆己未,边警沓至,陈守元桂议排柴议城筑,西南隅仅筑三十余丈而罢”<sup>[4]1877</sup>。而相较之下,赣州及下辖诸县无论是新筑城墙,还是修葺展拓旧城的次数,皆为江西一路之首。而吉州虽然“逐年上供钱物米斛,居江西一路之半”<sup>[17]1</sup>,但其“户口繁衍,田赋浩穰,实为江西一路之最”<sup>[20]</sup>,且岁拨上供比例尚非最高,因此有宋一代,其所辖诸县亦多有修城之举(参见表1)。

参考表1所胪列的宋代江西诸州军管下县份修城史实,可对地方岁入上供比例与城墙修筑之关系,有一较为清晰的认识。需要指出的是,州军治所城市作为地方军政中心,往往亦是人口繁盛的都会,区域交通网络的中心节点,地方财政对其城墙之修葺的援助每有倾斜。缘此,府州军治所及其附郭县的城墙修筑,相对而言受地方财政状况影响较轻,故不予列入。

财赋留州比例之多寡,在很大程度上决定了各路分在应付修城等重大公共工程时,诸如雇役钱米、物料运购等经费的充足与否,对于修

城能否得以施行,乃至城墙能否依制修筑,以及修筑质量等,亦有重要影响。虽然在兴建重大公共工程时,地方州县多会寻求势家富户等在财力、物力上的支持,以及朝廷的科降援助,但仍需自行承担巨额的费用,这足以令那些原本岁入不丰,又需上供大部分赋税的州军望而却步。也正缘此故,在南渡以后,州县财政困窘日甚的趋势下,地方军政长官在兴筑城墙时,除善用民力之外,还须仰给于朝廷、转运司及总领所的挪融调拨,这便需要他们在制度内外,游刃有余地统筹协调,洵非易事。对于宋代州县官在城墙修筑中扮演的角色,以往学者多提及黄榦在主持修筑安庆府城时,因善用民力而为人称道的事迹,但其作为一个典型事例,本身即说明筑城事务之繁杂,非能臣干吏不可胜任。

### 三、两宋之际军政局势变化对南方地域修城之影响

两宋之际,军政形势与疆域格局的剧烈变动,令承平日久所带来的积弊暴露无遗。东南诸路面对其境内此起彼伏的盗贼流寇,多面临无城可守的困局。而南渡之初,局势板荡不宁,宋廷的防御政策亦转趋保守退让,如李纲所言:“朝廷前此数年,专以退避为策,亦不责州郡以捍守,又降诏旨许令保据山泽以自固,城壁守具率皆不治,循习既久,往往以修城壁为生事,建议官吏反受罪责。”<sup>[21]</sup>不过,在严峻的国防及地方治安形势之下,步入绍兴年间,宋廷再度改弦易辙,转而鼓励地方州军修城。前已述及,北宋州县官之所以多不乐修城,一大原因即是虑及自身任期短暂而修城旷日持久,累及升迁。而政策的更革,则促使地方官员在有限的任期内,往往只求速成,以得推赏,由此又催生出新的弊端。如潮州府城绍定年间以石砌城墙,“时志于速成,客土未实,亡何坏者过半”<sup>[4]2667</sup>。对此,韩元吉即曾批评“修葺城垒,调发军兵,修造栋宇,皆官吏之职分,何有劳绩?而特转官资,又转官者,或并转两官进职者,或并进三职,尤为侥幸”<sup>[22]</sup>。有鉴于此,南宋初年胡铨即建言东南诸路“或有城筑,必先计城广狭。每郡守一任之间,修毋得过百丈,须务坚固难毁。其任内有或坏者,重置以法。虽已去任,必须追坐”<sup>[17]102</sup>。及至淳熙四年(1177年)即有臣僚上言:

近者修城壁,建寨屋,筑堤堰,造军器,类皆今日奏功,明日等赏,行之未几,前功俱废。盖由贪一时之功,不为经久之计,冒受赏典,恬不知耻。乞自今始,姑令置籍,候经三年委实坚固,方许推赏。<sup>[3]3286</sup>

可见面对劳民费财与御寇保民之间的两难困境,南宋地方官员也开始寻求合理兼顾两者的解决之道,以确保城墙的修筑得以一以贯之,且经久牢固。而通过对两宋间各路分城修筑次数的比较,则能对南方地区城墙修筑的发展,有直观的了解。据表2中所列,可见淮南东、西两路,在北宋时几无修城之举,而步入南宋以后,则修城次数大增,其原因自然是由于宋室退

居东南,两淮一带成为国防前沿地带,无需赘论。而更值得注意的是,福建、江西、湖南三路,步入南宋后城墙修筑次数亦较北宋有十分显著的增加<sup>⑦</sup>。

表2 两宋诸路修城统计略表<sup>⑧</sup>

路分	修城次数		合计	路分	修城次数		合计
	北宋	南宋			北宋	南宋	
广南东路	6	7	13	荆湖北路	1	4	5
广南西路	5	8	13	荆湖南路	1	12	13
福建路	11	39	50	两浙路	4	12	16
河北东路	7	—	7	淮南东路	1	27	28
河北西路	2	—	2	淮南西路	—	15	15
京西北路	1	1	2	梓州路	2	3	5
京西南路	—	6	6	夔州路	1	—	1
江南东路	2	12	14	利州路	—	1	1
江南西路	9	28	37	成都府路	2	1	3

从地理分布上看,福建、江西、湖南的修城,集中于三路与广南交界的南岭地区,犹以地处赣闽粤交界的汀、赣二州及南安军最为频繁,时人有“汀与南安,盗之祖窟”<sup>[23]</sup>之说,这应与步入南宋以后,该地区寇盗猖獗,动乱频仍的局势密切相关。征之载籍,南宋时汀、赣间的寇盗主要为峒寇与盐寇。与其他流寇不同,峒寇依托南岭地区深山穷谷间的溪洞,“能四出为乱,近则出至南安、南康、大庾诸邑,远则出至南雄、韶州管下。才有所得,即便归峒,正如鼠状,不敢离穴。虽然不能为乱,而常足以致乱”<sup>[24]</sup>。绍熙年间,“溪洞猖獗,湖广、江西均被其毒。赣,大州也,恬不为备。贼兵深入,直趋郡城,独幸急撤浮桥,仅免于祸”<sup>[25]</sup>,可见峒寇为患之剧。至于盐寇,则迟至北宋中期已成汀、赣两地的治安难题,史载“二州民多盗贩广南盐以射利。每岁秋冬,田事才毕,往数十百为群,持甲兵旗鼓,往来虔、汀、漳、潮、循、梅、惠、广八州之地。所至劫人谷帛,掠人妇女,与巡捕吏卒斗格,至杀伤吏卒,则起为盗,依阻险要,捕不能得,或赦其罪招之。岁月浸淫滋多”<sup>[1]4441</sup>。南渡以后,盐寇呈愈演愈烈之势,加强地方防御势在必行,而赣州及各辖县普遍修筑城墙,主要即是为了防御峒寇与盐寇的侵扰<sup>⑨</sup>。

广南东、西两路在南渡以后,城墙修筑次数并未较北宋有明显增加,有修城记载的州县,除

广、桂、邕等州府外,主要是与湘赣闽交界的连、韶、潮州、南雄府。究其原因,宋世广南地区的寇乱,多是来自汀、赣两地之盐寇,晚宋时方大琮即言:“广无巨寇,其黠者多自外至。”<sup>[26]</sup>尤其是与汀、赣接邻的韶、连、南雄等州府,控扼峒寇、盐贼往来之要冲,屡遭侵扰,自然需对城防深加措意。至于宋人所习称的“深广”<sup>①</sup>地区,即广南中、南部及海南诸州军,则少有修城之举。

荆湖南路的修城次数在南宋虽有显著增加,但远较福建、江西二路为少。且如与溪洞接壤的郴、永、桂阳等州军,南宋前期也鲜有筑城,直至绍定年间,余嵘才以“湖湘莽为盗区,郴、衡诸邑无城所致,请于资兴县稗子爻筑城以捍高垓之寇,茶陵县筑城以捍沙甫之寇”<sup>[27]</sup>。黄榦亦提议“湖南岁计入少出多,不可支吾,乞裁减差到诸班换授归正杂色补官员数。邵州边防全无措画,以致淫人侵犯。乞移置寨栅增拨戍兵,潭州城壁乞行计度修筑”<sup>[28]</sup>。荆湖南路无城可守的困境,直至开禧年间的黑风洞之乱平定后,才有所转变,并随着南宋后期国防形势的日趋严峻,修城次数又续有增加。特别是在宋蒙交战后期,蒙古施行“斡腹之谋”,于宝祐二年(1254年)灭大理后,转自西南攻宋,广西、荆湖南路由此俱成国防之前沿。李曾伯即指出,“长沙昔虽内地,在今日则为要藩,南岭北荆实相壤接,左融右靖皆可道通,自敌萌入腹之奸,而剥有及肤之虑”<sup>[17]244</sup>,而永州“当上游门户,受害尤毒”<sup>[29]</sup>。荆湖地区陡然面临内控溪洞、外御蒙古的军事压力,而此种内外交困的严峻局势,实为赵宋立国以来所未曾有之,州县防御工事的兴筑,已是刻不容缓,如衡州府城“咸平暨绍兴,两兴版筑,工未讫。洎开庆己未,元兵自南来,城破躡为墟。景定中,知州事赵兴说始城之”<sup>[30]</sup>,但其时南宋政权已是日暮途穷,政策的转变为时已晚。

## 结 语

综上所述,受国防军政形势之影响,入宋以后,南方诸路州军对城墙修葺多持较为消极之态度。加之开国三朝之后,士大夫阶层对承平之世的推崇而形成的政治舆论传统,更令南方地区修城池、增甲兵等政策鲜获支持。而南方

地区的自然环境,也多有不利于城墙兴修及维护之处,由此造成南方诸路州县普遍无城或城墙圯而不修的现象。

此种局面直至两宋之际,随着疆域格局及军政形势的剧变才有所改观。作为国防前沿的两淮地域,其州军城池的兴筑大为增加,自不待言。尤为引人瞩目的是,江西、湖南、福建、广东、广西诸路交界地带诸州军,作为密迩溪洞,洞寇、盐寇频繁作乱的内边之地,在南渡以后地方州军财政日见支绌的背景下,仍有大量州县兴筑城墙。降至晚宋,随着宋蒙间战局的变化,蒙古攻宋战略的调整,湖南、广西等路分更成为国防前沿地带,在严峻的防御形势下,又续有州县增筑城墙。两宋南方诸路城墙修筑的时空分布,与其国防形势及疆域的演变休戚相关,而以此为线索,或可挖掘出关于宋代地方军政格局的更丰富的议题。

## 注释

①[瑞典]喜仁龙著、许永全译:《北京的城墙和城门》,北京燕山出版社1985年版,第5—12页;陈正祥:《中国文化地理》,生活·读书·新知三联书店1981年版,第59页;章生道:《城治的形态与结构研究》,载[美]施坚雅主编、叶光庭等译、陈桥驿校:《中华帝国晚期的城市》,中华书局2000年版,第84—111页。以及章生道的一系列英文论著: Sen-Dou Chang. *Some Aspects of the Urban Geography of the Chinese Hsien Capital*, *Annals of the Association of American Geographers*, Vol.51, No.1, 1961; Sen-Dou Chang. *The Historical Trend of Chinese Urbanization*, *Annals of the Association of American Geographers*, Vol.53, No.2, 1963; Sen-Dou Chang. *Some Observation on the Morphology of Chinese Walled Cities*, *Annals of the Association of American Geographers*, Vol.60, No.1, 1970; Sen-Dou Chang. *The Changing System of Chinese Cities*, *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 66, No. 3, 1976。马正林:《论城墙在中国城市发展中的作用》,《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》1994年第1期;张鸿雁:《中国古代城墙文化特质论——中国古代城市结构的文化研究视角》,《南方文物》1995年第4期;刘凤云:《城墙文化与明清城市的发展》,《中国人民大学学报》1999年第6期;杜正贞:《上海城墙的兴废:一个功能与象征的表达》,《历史研究》2004年第6期。②[日]斯波義信:《宋代の都市城郭》,载《中嶋敏先生古稀紀念論集》,汲古書院1981年

版,第289—318页。此文之主体内容后收入《宋代江南经济史の研究》(汲古书院2001年版)一书中,中译见[日]斯波义信著,方健、何忠礼译:《宋代江南经济史研究》,江苏人民出版社2012年版,第268—287页;[日]伊原弘:《中国人の都市と空間》,原书房1993年版;鲁西奇、马剑:《城墙内的城市?——中国古代治所城市形态的再认识》,《中国社会经济史研究》2009年第2期。③黄宽重:《南宋军政与文献探索》,新文丰出版公司1990年版,第183—224页。④⑤⑭来亚文:《宋朝腹地“郡县无城”与“小城大市”现象研究》,《史林》2021年第4期。⑥邓小南:《祖宗之法:北宋前期政治述略》(修订版),生活·读书·新知三联书店2014年版,第541—542页。⑦关于宋代军事防御上的圈层结构,程龙曾以北宋前期的宋夏边境战区为例予以论述,参见程龙:《北宋西北战区粮食补给地理》,社会科学文献出版社2006年版,第46—50页。⑧成一农:《宋、元以及明代前中期城市城墙政策的演变及其原因》,载[日]中村圭尔、辛德勇编:《中日古代城市研究》,中国社会科学出版社2004年版,第145—183页。⑨李诚:《营造法式》,商务印书馆1933年版,第51—56页。⑩王兴文、吴梦柔:《〈营造法式〉与宋代建筑领域中的经济管理问题》,载李华瑞、姜锡东主编:《王曾瑜先生八秩祝寿文集》,科学出版社2018年版,第221—232页。⑪徐松辑:《宋会要辑稿》,上海古籍出版社2014年版,第4335—4336页。⑫关于宋代州县官任期对于城墙修筑的影响,成一农引据江天健:《宋代地方官廨的修建》一文观点,指出宋代州县官任期短暂,是导致其不愿修城的一大因素。⑬贺云翱:《六朝瓦当与六朝都城》,文物出版社2005年版,第84页。⑮梁方仲曾借鉴德国学者杜能的农业区位理论,探讨了传统中国地方田赋收入的起运、存留比例与运输道路远近之关系,正如其所指出,在明中叶一条鞭法创行与推广后,赋税改以征银为主,道里远近对赋税征收影响已逐渐降低。而此前诸如宋代等以实物征收为主的时期,由于道里远近所造成的田赋运输成本的高低差异,对于各地区田赋起运与存留的比例,实有重大的影响。参见梁方仲:《田赋输纳的方式与道路远近的关系——一个史的考察》,载梁方仲:《明清赋税与社会经济》,中华书局2008年版,第249—277页。⑯资料来源:《古今图书集成·职方典》卷849《南昌府部汇考》2;嘉靖《丰乘》卷4《营建志》;嘉庆重修《大清一统志》卷308《江西统部》;嘉靖《武宁县志》卷1《舆地类》;嘉庆重修《大清一统志》卷308《江西统部》;《古今图书集成·职方典》卷874《九江府部汇考》2;嘉靖《赣州府志》卷5《创设》;《后村集》卷90《宁都县新筑城记》;嘉靖《赣州府志》卷5《创设》;光绪《吉安府志》卷6《建置志》;正德《袁州府志》卷3《城池》;《古今图书集

成·职方典》卷886《抚州府部汇考》2;正德《瑞州府志》卷2《地理志》;《古今图书集成·职方典》卷907《瑞州府部汇考》3;《古今图书集成·职方典》卷1127《武昌府部汇考》3;嘉靖《南安府志》卷15《建置志》;同治《南安府志》卷4《城池》;嘉靖《临江府志》卷3《建置志》;正德《建昌府志》卷1《城池》。⑰关于南宋时期南方诸路的修城情况,一些学者引据袁说友在《重闽广奏状》中所述“闽广诸郡,城壁颓圯,兵器脞削,二广尤甚”,认为直至南宋中期,福建、广南仍少有州县修城,但袁氏所述仅能代表他当日所见闽广诸郡城墙的保存现状,若据此认为这些地区鲜有修城之举,则至少与福建一路的史实相抵牾。⑱资料来源:成一农主编:《〈嘉庆重修大清一统志〉城墙资料汇编》,《〈古今图书集成〉〈方輿汇编〉〈职方典〉城墙资料汇编》,均为中国社会科学出版社2016年版。⑲黄志繁、胡琼:《宋代南方山区的“峒寇”——以江西赣南为例》,《南昌大学学报(人文社会科学版)》2002年第3期;李坚、宋三平:《试论南宋高宗初年赣闽粤交界地区的动乱》,《南昌大学学报(人文社会科学版)》2005年第6期。⑳关于“深广”所指地域,参见周去非著、杨武泉校注:《岭外代答校注》,中华书局1999年版,第146页。

#### 参考文献

- [1]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985.
- [2]魏了翁.鹤山集[M]//景印文渊阁四库全书:第1172册.台北:台湾商务印书馆,1986:197.
- [3]徐松.宋会要辑稿[M].刘琳,刁忠民,舒大刚,等校点.上海:上海古籍出版社,2014.
- [4]永乐大典方志辑佚[M].马蓉,等点校.北京:中华书局,2004.
- [5]李曾伯.可斋续稿[M]//景印文渊阁四库全书:第1179册.台北:台湾商务印书馆,1986:542.
- [6]蔡襄.端明集[M]//景印文渊阁四库全书:第1090册.台北:台湾商务印书馆,1986:501.
- [7]石介.徂徕集[M]//景印文渊阁四库全书:第1090册.台北:台湾商务印书馆,1986:301.
- [8]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2004.
- [9]周去非.岭外代答校注[M].杨武泉,校注.北京:中华书局,1999:140.
- [10]胡寅.斐然集[M]//景印文渊阁四库全书:第1137册.台北:台湾商务印书馆,1986:589.
- [11]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1996:1831.
- [12]赵彦卫.云麓漫钞[M].傅根清,校注.北京:中华书局,1996:218—219.
- [13]黄仲昭.八闽通志[M].福州:福建人民出版社,1989.
- [14]欧阳忞.輿地广记[M].李勇先,王小红,校注.北京:

- 中华书局, 2023: 820.
- [15] 黎靖德. 朱子语类[M]. 北京: 中华书局, 1986: 2681.
- [16] 周必大. 文忠集[M]//景印文渊阁四库全书: 第1149册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 171.
- [17] 曾枣庄, 刘琳. 全宋文[M]. 上海: 上海辞书出版社, 2006.
- [18] 章如愚. 群书考索[M]. 扬州: 广陵书社, 2008: 1143.
- [19] 彭龟年. 止堂集[M]//景印文渊阁四库全书: 第1155册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 875.
- [20] 王象之. 舆地纪胜[M]. 李勇先, 点校. 成都: 四川大学出版社, 2005: 292.
- [21] 李纲. 梁溪集[M]//景印文渊阁四库全书: 第1126册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 181.
- [22] 韩元吉. 南涧甲乙稿[M]//景印文渊阁四库全书: 第1165册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 115.
- [23] 吴潜. 宋特进左丞相许国公奏议[M]//续修四库全书: 第475册. 上海: 上海古籍出版社, 2002: 123.
- [24] 陈元晋. 渔墅类稿[M]//景印文渊阁四库全书: 第1176册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 803.
- [25] 袁燮. 絜斋集[M]//景印文渊阁四库全书: 第1157册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 247.
- [26] 方大琮. 铁庵集[M]//景印文渊阁四库全书: 第1178册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 229.
- [27] 刘克庄. 刘克庄集笺校[M]. 辛更儒, 笺校. 北京: 中华书局, 2011: 5749.
- [28] 黄榦. 勉斋集[M]//景印文渊阁四库全书: 第1168册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 419.
- [29] 刘道著, 钱邦芭. 康熙永州府志[M]//日本藏中国罕见地方志丛刊. 北京: 书目文献出版社, 1992: 539.
- [30] 张奇勋, 周士仪, 谭弘宪. 康熙衡州府志[M]//北京图书馆古籍珍本丛刊: 第36册. 北京: 书目文献出版社, 1990: 80.

## On the Construction of City Walls of Local States in the Song Dynasty: Centering on Jiangxi, Fujian, Hunan, and Guangdong

Cheng Tao

**Abstract:** During the Northern Song Dynasty, the military defense strategy prioritized the north over the south. However, political opinion shaped by tradition and geography, led to a generally negative attitude towards the construction of the city wall in the southern states. After the retreat to the south, under the pressure of the Jin Army and territorial shrinkage, the Song court shifted its approach from a defensive stance to a more proactive strategy, encouraging the southern regions to build city walls. However, the implementation of these measures was constrained by local financial limitations and the availability of financial resources from the local states, resulting in variations in the speed of the construction and the materials used. The border regions of Jiangxi, Fujian, Hunan, Guangdong—served as an inner frontier adjacent to Xidong (溪洞). originauy with few walls—still built a lot city walls despite frequent invasion and strained local finances. This indicates that the construction of city walls and their spatial and temporal distribution changes during the Song Dynasty were closely related to the changes in the defense situation of their territories.

**Key words:** the Song Dynasty; city wall; defense pattern; local finance

[责任编辑/晨 潇]



# 孔颖达以“象”论诗及其诗学史意义\*

郑 伟

**摘 要:**初唐大儒孔颖达是最早将“象”引入诗学领域并建立象论话语体系的理论家。孔颖达援《易》入《诗》，在易象世界观的基础上建立了兴象论的诗学体系，同时根据易学的象、意观念确立了比兴之诗的理解方法论。在汉魏以来玄学炽盛、文风虚浮的背景下，孔颖达援《易》入《诗》的目的是在“以物象而明人事”的易学指引下，恢复诗歌的社会实践性话语品格。在诗经学史上，孔颖达诗学极大提升了汉代比兴学说的理论品格与阐释力，同时也促进了象、意之间关系的松动，后来宋人提出“无甚义理之兴”，乃是一个合逻辑的发展过程。在古代意境美学史上，正是经过孔颖达对易象哲学的诗学转换，以象论诗得以在唐代逐渐流行开来，并成为中国古代诗歌批评的一种主要话语方式。

**关键词:**易象;兴象;比兴;《毛诗正义》

**中图分类号:**I209

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)03-0094-08

儒家经学注重发掘经典之间的意义联系，孟子以《春秋》继《诗》、郑玄以《礼》笺《诗》，宋儒以“四书”读“六经”等，都试图贯通群经从而建立一个总体经学的话语体系。在这方面，唐代大儒孔颖达援《易》入《诗》也值得注意。孔颖达首次建立了一个相对完整的象论诗学体系，而易学在其中起到世界观奠基的作用，易学的阐释理念也指导了诗经学的意义生成。如果说古代的意境理论离不开对意象的探讨，那么孔颖达的象论诗学自当具有重要的意义，而且其作为官方经学影响到唐代以象论诗潮流，也是可以想见的。在先秦以来的象论哲学与后世的兴象诗学之间，起到承接与转换作用的正是孔颖达的援《易》入《诗》。那么，孔颖达综合《诗》《易》的根据是什么，易学指导下的诗学品格如何，在古代意境美学史上的意义如何？这些是本文将要集中讨论的问题。

## 一、易象与世界

对“象”的关注是孔颖达易学的一个显著特征，也是他调和汉代象数易和王弼义理易的一个重点言说领域。《周易正义序》开篇即云“夫易者，象也。爻者，效也”<sup>[1]2</sup>，《周易正义卷首》也说“易者象也，物无不可象也”<sup>[1]6</sup>，《五经正义》随处提点“因象明义”“取象论义”“以物象而明人事”的象喻原理。这显然是针对王弼的“得意忘象”之论所提出的“以象示意”的解经观点。孔颖达说“义理可诠，先以辅嗣为本”<sup>[1]3</sup>，他的确继承了王弼易学的义理观点，但在阐释路线上坚持的却是先秦汉代以象释义的思想传统。缘其究竟，孔颖达是基于“崇有”的立场来选择这个传统的。《周易正义》载：

易之三义，唯在于有，然有从无出，理则包无，故《乾凿度》云：“夫有形者生于无形，

收稿日期:2024-10-29

\*基金项目:国家社会科学基金一般项目“《毛诗正义》经学文艺思想研究”(17CZW001)。

作者简介:郑伟,男,山西大学文学院教授、博士生导师(山西太原 030006),主要从事古代文学批评史研究。

则乾坤安从而生？故有太易、有太初、有太始、有太素。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气、形、质具而未相离谓之浑沌。浑沌者，言万物相浑沌而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。”是知易理备包有无，而易象唯在于有者，盖以圣人作《易》，本以垂教，教之所备，本备于有。故《系辞》云“形而上者谓之道”，道即无也；“形而下者谓之器”，器即有也。<sup>[1]5-6</sup>

所谓“易理备包有无”，就是说《周易》既包含了“有”的哲理，又包含了“无”的哲理。从“无”的方面看，孔颖达继承了王弼注《老》的观点，认为“有从无出”。所不同者，王弼的“贵无”哲学主要是基于一种逻辑上的推演，即是立足于有限世界的局限性，反证出一个兼包万有的“无”本体，“无”既是最高的一，又是最广泛的“无限”<sup>①</sup>。孔颖达的贡献是援引汉代的元气学说，在本体界与实有界之间楔入了一个“气、形、质具而未相离”的“浑沌”阶段，从而补齐了从“无”到“有”的生成环节。但孔颖达的重点并不在这里，他真正关心的是那个实有的形器世界。所谓“易之三义，唯在于有……易理备包有无，而易象唯在于有者，盖以圣人作《易》，本以垂教，教之所备，本备于有”云云，都很能见出孔颖达易学由贵无哲学向人事践履之学的拓展。在他那里，“象”作为天理的显示之迹，既是落实宇宙运演从“无”到“有”的发生中介，又是圣人依天设教的一个现实的凭借。《周易正义》论述“理备包有无”而致意于“有”，论述“形兼道器”而落脚在“器”，都表明孔颖达对实际事务的关心远甚于一种纯哲学的热情。包括孔颖达在内的一批初唐儒者有感于历史的切肤之痛，极力批判玄学家的“清谈误国”。这种论调作为一股普遍的社会思潮，实际上构成了《五经正义》的一个潜在语境。《五经正义序》清晰地表达了旨在遗鉴时王、垂教万世的儒家思想传统，里面对南、北学之“烦重”“过华”“玄虚”“浮诞”“繁广”等弊病的批判，与孔颖达的“唯在于有”的学术立场相适应。应当说，他试图将儒学拉回到社会与政治生活的实践领域，重建儒家经世致用之学的用心是显而易见的。

王弼和孔颖达自然都是精通易象的，但他们在同一个认识起点上走向了不同的阐释道路。也就是说，他们都承认“圣人立象以尽意”，但孔颖达重“有”，据此确立了“因象明义”的阐释原则，而王弼崇“无”，于是发挥出“得意忘象”的观点。王弼著《周易略例》载：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。<sup>[2]609</sup>

这段话的前面讲言、象、意的派生关系，后面讲言、象、意的阐释关系。王弼继承了“立象以尽意”“系辞以尽言”的《易传》旧说，认为圣人观天取象，法象设教，是把“象”当作意义的指示线索来看待的。也正是在这里，王弼基于“象”的工具性转出了“得意忘象”“忘象求义”的观点，他力主一种直探义理本体的阐释原则，反对拘泥于言象，尤其是深恶痛绝于汉儒的变卦、互体、五行等象数体例。虽然王弼易学不可能彻底地摒弃象数，但它的确有扫象过甚的嫌疑，加之道玄思想的渗透，难免有空疏、玄虚的弊端。

孔颖达就是联系“象”来落实和补充王弼易学的义理观点的。比如《涣卦·彖辞》：“‘利涉大川’，乘木有功也。”孔颖达即指出“王不用象”，并根据“坎下巽上”的卦象来补充王弼“木者专所以涉川也。涉难而常用涣道，必有功也”<sup>[1]237</sup>的观点。《小畜·象辞》：“风行天上，小畜。君子以懿文德。”王弼注曰：“未能行其施者，故可以懿文德而已。”孔颖达则联系“巽上乾下”的卦象来申述王说<sup>[1]59</sup>。又如《大壮·象辞》：“雷在天上，大壮。”王弼只取“刚以动也”之义，孔颖达则说：“震雷为威动，乾天主刚健，雷在天上，是‘刚以动’，所以为‘大壮’。”<sup>[1]149</sup>这也是从雷天之象的角度所落实的王注的义理。

孔颖达围绕“象”来阐释思想并建构他的世界观念，其中既有继承汉代象数易而来的世界图景，也有得自王弼的理解方法论。对于世界图景，孔颖达认为“易含万象”，并缩合天道与人事、现象与事理，建立了一个无所不包的象世

界。不同于汉儒那种神秘的、公式化的象数世界,孔颖达对“象”的把握基本上是立足于八卦的几种基本自然类象展开的,通常是在点出物的自然性质或关系之后,很自然地就过渡到人事义理上来。孔颖达易学和汉儒象数易的最大区别就在于如何解释这个世界。汉儒大讲互体、卦变、纳甲的取象体例,以致泥陷于无限延伸的象数世界中而失落了经世致用的本意。孔颖达则直探“卦象”本身并理解圣人垂教的本意。在他看来,易象并不复杂,圣人取象名卦的方法也不复杂。《周易正义》载:

先儒所云此等象辞,或有实象,或有假象。实象者,若“地上有水,比”也,“地中生木,升”也,皆非虚,故言实也。假象者,若“天在山中”,“风自火出”,如此之类,实无此象,假而为义,故谓之假也。虽有实象、假象,皆以义示人,总谓之“象”也。<sup>[11]</sup>

圣人名卦,体例不同。或则以物象而为卦名者,若否、泰、剥、颐、鼎之属是也,或以象之所用而为卦名者,即乾、坤之属是也。如此之类多矣。虽取物象,乃以人事而为卦名者,即家人、归妹、谦、履之属是也。所以如此不同者,但物有万象,人有万事,若执一事,不可包万物之象;若限局一象,不可总万有之事。故名有隐显,辞有舛驳,不可一例求之,不可一类取之。故《系辞》云:“上下无常,刚柔相易,不可为典要。”<sup>[11]</sup>

孔颖达将易象分为“实象”和“假象”,将圣人取象的方法分为“取物象”和“取人事”两种类型,又分出物象名、物象功用名和人事名三种圣人名卦的方法。归结到一点,孔颖达相当灵活地看待易象与人事之间的关系问题。在他那里,“圣人名卦”的体例联系着“易含万象,事义非一,随时曲变,不可为典要”<sup>[11]</sup>的阐释原则。所谓“不可一例求之,不可一类取之”云云,反对的就是汉代易学的那种过于固化的、公式化的理解。

在方法论方面,王弼提出“随其事义而取象”的观点。“有斯义,然后明之以其物,故以龙叙‘乾’,以马明‘坤’,随其事义而取象焉”<sup>[11]</sup>。王弼认为圣人是根据义理的需要来选择物象的,而不是将某个物象固化为义理的代指。《周

易略例》说:“是故触类可为其象,合义可为其征。义苟在健,何必马乎?类苟在顺,何必牛乎?爻苟合顺,何必坤乃为牛?义苟应健,何必乾乃为马?而或者定马于乾,案文责卦,有马无乾,则伪说滋漫,难可纪矣。”<sup>[2]609</sup>这就是说,易象与象德之间乃是灵活取义的关系,同一个象可以表征不同的德,同一个德也可以用不同的象来表征,随时触类相通而已。孔颖达也以乾卦的“元亨利贞”四德为例来说明这个情况,他说:“乾卦象天,故以此‘四德’皆为天德。但阴阳合会,二象相成,皆能有德,非独乾之一卦,是以诸卦之中亦有‘四德’。”<sup>[11]</sup>在他看来,乾天之象是最能表现四德的,但四德却不限于乾之一卦,它在诸卦之中通过不同的物象而得到表达。孔颖达解《屯卦》也说:“若取屯难,则坎为险,则上云‘动乎险中’是也。若取亨通,则坎为雨,震为动,此云‘雷雨之动’是也。随义而取象,其例不一。”<sup>[11]</sup>屯中有坎象:屯为难、为通;坎为陷、为水。在孔颖达看来,当屯卦表达“屯难”的时候,则取“坎险”之象,此即“动乎险中”;如果表达“亨通”之意,则取“坎雨”为象,亦即“雷雨之动”,并没有一成不变的体例。所谓“随义而取象”,亦即王弼“随其事义而取象”,说的就是应当灵活地看待象与意之间的关系,不可黏滞作解。

总之,孔颖达建构了一个易含万象、天下皆象的世界观。这个世界观的达成,在很大程度上取决于“象”与“意”之间的阐释关系。孔颖达试图调和汉代易学和王弼易学之间的矛盾,他根据“象”来落实王弼易学的义理观点,又立足义理来谈论“取象”的方法与人事内涵,从而走出了汉代神秘的、公式化的象数世界。孔颖达论象的目的就在于恢复因象明义的传统,将易理的施用导向社会与人事的实践领域。正是在易象世界观的指导下,孔颖达提出了“兴必取象”的诗学观点,他也用解象的方法来解读《诗经》的比兴,从而极大地提升了汉代比兴诗经学的理论品格和阐释力。

## 二、易象与诗兴

清人颇能谈论易象和诗兴之间的关系,王

夫之在《周易外传》中说：“盈天下而皆象矣。《诗》之比兴，《书》之政事，《春秋》之名分，《礼》之仪，《乐》之律，莫非象也。”<sup>[3]</sup>章学诚著《文史通义》也说：“易象虽包六艺，与诗之比兴犹为表里。夫诗之流别，盛于战国人文，所谓长于讽喻，不学诗，则无以言也。然战国之文，深于比兴，即其深于取者象也。”<sup>[4]</sup>这种“盈天下皆象”和“易包六艺”的观点，在孔颖达的象论之中就呼之欲出了，而孔颖达正是最早将“象”引入诗学领域并建立象论话语体系的理论家。

《周易正义》云：“凡易者象也，以物象而明人事，若《诗》之比喻也。”<sup>[1]27</sup>《毛诗正义》也说：“《易》称‘圣人拟诸形容，象其物宜’，则形容者，谓形状容貌也。作颂者美盛德之形容，则天子政教有形容也。可美之形容，正谓道教周备也。”<sup>[5]18</sup>易有形象，而“象”总是指示着一个“缺席的在场”，这是易学的思想传统。但确切地讲，易学是通过孔颖达才得以走出汉代象数易，在向《易传》回返的过程中拭明了“以物象而明人事”的思维方式。孔颖达在“皆以义示人”的角度上把“实象”和“假象”统称为象，同样也在这个角度上把“易象”和“诗兴”统一起来，说的就是《诗》的比兴通于人事的性质。《周南·卷耳》疏云：“谓之壘者，取象云雷博施，如人君下及诸臣。”<sup>[5]39</sup>《周南·樛木》疏云：“兴必取象，以兴后妃上下之盛，宜取木之盛者。”<sup>[5]42</sup>《陈风·泽陂》疏云：“蒲草柔滑，荷有红华，喻必以象，当以蒲喻女之容体，以华喻女之颜色。”<sup>[5]455</sup>《邶风·鸛鸣》疏云：“以兴为取象鸛鸣之子，宜喻属臣之身，故以室喻官位土地也。”<sup>[5]514</sup>《小雅·裳裳者华》疏云：“喻取其象既以黄色，兴明王德纯。”<sup>[5]861</sup>《大雅·鳧鷖》疏云：“以凡喻皆取其象，故以水鸟之居水中，犹人为公尸之在宗庙，故以喻焉。”<sup>[5]1098</sup>在孔颖达看来，诗兴和易象是相通的，它们都是譬喻人事的符号，也都表现为圣人“以象示义”的垂教思路。对于人事义理的关心，并为之筑牢易象世界观的基础，乃是孔颖达提出“兴必取象”之论的根本诉求。

《毛诗正义》的比兴阐释颇能见出孔颖达论象的影子来。首先孔颖达根据易象理论提出了“兴必以类”的诗学命题。《邶风·凯风》“睨睨黄鸟，载好其音”的孔疏说：“兴必以类。睨

睨是好貌，故兴颜色也；音声犹言语，故兴辞令也。”<sup>[5]134-135</sup>《邶风·燕燕》疏说：“鸟有羽翼，犹人有衣服，故知以羽之差池喻顾视衣服……取譬连类，各以其次。”<sup>[5]122</sup>《大雅·鳧鷖》疏也说“随类取喻”<sup>[5]1104</sup>，“取其象类为喻”<sup>[5]1098</sup>。所谓“兴必以类”，即是孔颖达解读《周易》“圣人拟诸其形容，象其物宜”的一个基本观点。他说：“‘拟诸其形容’者，以此深赅之理，拟度诸物形容也。见此刚理，则拟诸乾之形容；见此柔理，则拟诸坤之形容也。‘象其物宜’者，圣人又法象其物之所宜。若象阳物，宜于刚也；若象阴物，宜于柔也，是各象其物之所宜。”<sup>[1]274</sup>在他看来，圣人根据天地之理来选取最具代表性的物象表征，又根据卦中物象的属性来示以人事之道。无论是观天取象，还是法象设教，关键都在于“象其物宜”所指示的意义线索，也就是要在物象与人事之间找到意义上的联结点。

问题是，这个联结点到底在哪里？《周易正义》强调“随意而取象”“不可一例求之”的解象原则，《毛诗正义》则有“兴取一象，不得皆同”“兴取一边相似”的观点。在孔颖达看来，诗歌的物象并没有固定的解法，物象的起兴角度决定了它的意义。比如《大雅·卷阿》“有卷者阿，飘风自南”，毛传取“飘风，回风也”之义，认为“飘风之人曲阿”喻指“恶人被德化而消”<sup>[5]1126</sup>，是把飘风当作“恶人”的隐喻来看待的。孔疏则曰：

飘风之来，非有定所，而以自南言之，明其取南为义，故知以南，是长养之方，喻贤者有长养之德，故云其来为长养民也。《桧风》云：“匪风飘兮。”《何人斯》篇云：“其为飘风。”彼皆不言自南，故以为恶。此言从长养之方，故为喻善。兴取一象，不得皆同。<sup>[5]1126-1127</sup>

同一个“飘风”之象，《桧风》《何人斯》和《卷阿》的毛传都以“恶”作解，但孔颖达和郑玄则认为是以“飘风”喻“贤者”。他们从“飘风自南”的方位上取兴，因为“南是长养之方”的缘故，故而以喻“贤者有长养之德”。又如《周南·汉广》“南有乔木，不可休息。汉有游女，不可求思”<sup>[5]53</sup>，孔疏说：“兴者取其一象。木可就荫，水可方、泳，犹女有可求。今木以枝高不可休息，水以广长不可求渡，不得要言木本小时可息，水本一勺可

渡也。”<sup>[5]54</sup>这就是说,同一个乔木和汉水的物象,既可以在“木本小时可息,水本一勺可渡”的角度上起兴“有女可求”之义,也可以在“木以枝高不可休息,水以广长不可求渡”上起兴“游女尚不可求”之义。包括孔颖达在内的毛诗学者只取后者,认为《汉广》表达了“女皆贞洁,求而不可得,故男子无思犯礼也”<sup>[5]54</sup>的意思。

类似的说法,《小雅·车辖》疏云“喻取一象”<sup>[5]874</sup>,《小雅·南山有台》疏云“以兴喻者各有所取”<sup>[5]615</sup>,《邶风·旄丘》疏云“兴者,取一边相似耳”<sup>[5]157</sup>,《小雅·小宛》疏云“喻取一边耳”<sup>[5]745</sup>,等等,不一而足。“兴取一边相似”实际上是“兴取一象”的另一种说法,强调只取物象与事义之间的一端相似,而不必处处相似。《邶风·旄丘》诗云:“旄丘之葛兮,何诞之节兮。”郑笺曰:“土气缓则葛生阔节。兴者,喻此时卫伯不恤其职,故其臣于君事亦疏废也。”孔疏补足说:“凡兴者取一边相似耳,不须以美地喻君恶为难也。”<sup>[5]156-157</sup>“葛生阔节”就是说土地肥美,葛节长得粗长。这同一个物象,既可以喻美政,也可以喻君恶。孔颖达就说这里只取“阔节”一端来比喻君臣职事的疏废,而不必旁及他义。又如《小雅·小宛》诗云:“螟蛉有子,蜾蠃负之。”郑笺曰:“蒲卢取桑虫之子,负持而去,煦妪养之,以成其子。喻有万民不能治,则能治者将得之。”<sup>[5]744</sup>孔疏说这里也是“喻取一边”的,并不是所有的螟蛉都不能养子,但这里只取螟蛉有不能养子的情况。后来,清儒戴震在论述雉鸠(一种猛鸷)何以起兴淑女之义的时候,也说:“后儒亦多疑猛鸷之物不可以兴淑女者,考《诗》中比兴,如《螽斯》但取于众多,雉鸠取于和鸣及有别,皆不必泥其物类也。”<sup>[6]133</sup>这里讲的也是“兴取一边相似”的情况。

孔颖达强调“一边相似”的解读,认为相同的物象在不同的起兴点上会产生不同的意义,即使是在同一个起兴点上也会有取义上的浅深之别。《春秋左传》记载,昭公将要废除“群公子”,于是乐豫引《王风·葛藟》之诗劝阻说:“不可。公族,公室之枝叶也。若去之,则本根无所庇阴矣。葛藟犹能庇其本根,葛之能藟蔓繁滋者,以本枝荫庇之多。故君子以为比。”<sup>[7]517-518</sup>葛藤蔓延可以遮蔽其本根,就好像群公子可以庇

佑王室一样,这是把《葛藟》当作“比”来看待的。但毛传和郑笺都指出是“兴”,以为是河水“润泽”了葛藤的长势,故“兴者,喻王之同姓,得王之恩施,以生长其子孙”<sup>[5]265</sup>。孔颖达试图调和两说,他认为比和兴本质上都是“同是附托外物”的取象之辞,但在取义上却有浅深之别。《春秋左传正义》载:

此引“葛藟”,《王风·葛藟》之篇也。彼毛传以之为兴。此云“君子以为比”者,但比之隐者谓之兴,兴之显者谓之比。比之与兴,深浅为异耳。此传近取庇根理浅,故以为比。毛意远取河润义深,故以为兴。由意不同,故此兴异耳。<sup>[7]518</sup>

《左传》以葛藤来喻说公族是王室的枝叶,孔颖达说它不如毛传大讲河润千里、王泽九族来得深远。《毛诗正义》也说:“比者,比方于物,诸言如者,皆比辞也。”“兴者,托事于物则兴者起也,取譬引类,起发己心,诗文诸举草木鸟兽以见意者,皆兴辞也。”<sup>[5]12</sup>又说:“兴是譬喻之名,意有不尽,故题曰兴。”<sup>[5]22</sup>这种比“显”而兴“隐”、比“理浅”而兴“义深”、比“言如”而兴“言喻”的观点,显然是得自魏晋六朝文论特别是刘勰的启发。因为在孔颖达之前,经学家谈论比、兴,无论是郑众“比方于物”和“托事于物”之间的区别,还是郑玄认为的“比,见今之失,不敢斥言,取比类以言之;兴,见今之美,嫌于媚谀,取善事以喻劝之”<sup>[8]610-611</sup>,实际上都是把比兴作为两种言说政教的方式来看待的,并不深究比兴的怀抱与寄托。只有文论家才开始揣摩比与兴的创作心理,并从接受的角度来谈二者在意味上的区别。《文心雕龙》载:

《诗》文弘奥,包蕴六义,毛公述《传》,独标兴体;岂不以风通而赋同,比显而兴隐哉?故比者,附也;兴者,起也。附理者切类以指事,起情者依微以拟议。起情故兴体以立,附理故比例以生。比则蓄愤以斥言,兴则环譬以托讽。盖随时之义不一,故诗人之志有二也。<sup>[9]601</sup>

孔颖达的理解没有超过刘勰,但他在经学领域里谈论比兴的深浅、显隐之别尚属首次。后来,朱熹论述“说破之比”和“兴物起意”,认为“比意虽切而却浅,兴意虽阔而味长”<sup>[10]2069-2070</sup>,很明显

是接着刘勰和孔颖达的思想展开的。但朱熹还认为诗兴存在着一种“全不取义”的情况,就是说物象与人事之间并没有意义上的联系,仅仅起到“发端”的作用,则为刘勰和孔颖达所不及。

总之,孔颖达以易象世界观来统摄诗歌的比兴之道,也将他关于取象和解象的思考带入了诗经学。孔颖达易学强调的“随意而取象”的观点以及“易含万象,事义非一,随时曲变”“不可一例求之,不可一类取之”的阐释态度,在《毛诗正义》之中都得到了清晰的回应。更重要的是,孔颖达用易象来建构诗兴理论,《毛诗正义》以“兴必取象”之论为中心,综合“兴必于类”“兴取一象”“取一边相似”和比兴诸说,共同构成了一个相当完整的兴象论话语体系,从而大大超越了汉儒的那种基于经验主义的比兴阐释。

### 三、孔颖达以象论诗的诗学史意义

之所以说汉儒的比兴阐释是经验主义的,主要是因为他们把知识分子的现实处境和身份观念带入了诗学之中,是从话语策略上立意的。汉儒并不是在抒情言志的一般意义上谈论《诗经》的,而是将其当作沟通君臣关系的一种话语方式。《毛诗序》提出“(国史)吟咏情性,以风其上”之说,郑玄著《六艺论》也说:“诗者,弦歌讽喻之声也。自书契之兴,朴略尚质,面称不为谄,目谏不为谤,君臣之接如朋友然,在于恳诚而已。斯道稍衰,奸伪以生,上下相犯。及其制礼,尊君卑臣,君道刚严,臣道柔顺,于是箴谏者希。情志不通,故作诗者以诵其美而讥其过。”<sup>[5]序5</sup>这里根据君臣关系的变化来谈论知识分子的话语选择,就是说在“君臣之接如朋友然”的清明时代,臣子们都是以“面称”“目谏”的方式直言敢谏的;直到后来出现了“君道刚严,臣道柔顺”的阶级分化,才不得已采取诗歌这种形式来委婉含蓄地表达意见。

所谓“主文谏”和“颂美讥过”的诗道就是通过比兴阐释实现的。郑玄指出“见今之失,不敢斥言,取比类以言之”<sup>[8]610</sup>，“见今之美,嫌于媚谀,取善事以喻劝之”<sup>[8]610-611</sup>,认为这种委婉劝谏的话语体现了有所“嫌惧”的诗人心理。孔颖达显然不同意这种基于君臣观念而来的比兴解

说,他说:“谏者,权诈之名,托之乐歌,依违而谏,亦权诈之义,故谓之谏。”<sup>[5]14</sup>《小雅·节南山》中孔疏:“谏犹不显,况欲使天更授命?诗皆献之于君,以为箴规。包藏祸心,臣子大罪,况公言之乎?王基理之曰:‘臣子不显谏者,谓君父失德尚微,先将顺风喻。若乃暴乱,将至危殆,当披露下情,伏死而谏焉。待风议而已哉!’”<sup>[5]705</sup>《周易·大过》疏亦云:“本欲济时拯难,意善功恶,无可咎责。此犹龙逢、比干,忧时危乱,不惧诛杀,直言深谏,以忤无道之主,遂至灭亡。其意则善,而功不成,复有何咎责?”<sup>[1]129</sup>在孔颖达看来,所谓“谏”,阳为尊君,实为远祸,乃是“包藏祸心”之举。特别是在国家“将至危殆”之际,身为人臣者必当具备一种“披露下情,伏死而谏”的大无畏气概,这是上天所命于人臣的职责之所在。孔颖达极力捍卫“言事之道,直陈为正”的士人话语立场,他只尊奉古人伏死直谏、不惧诛杀的铮铮风骨,也最能欣赏“赋”的无所避讳。总之,汉儒主“谏”和“比兴”,孔颖达推崇“直谏”和“赋法”,乃是他突破汉注的一个鲜明标志。所以同是谈论诗歌的隐喻,汉儒和孔颖达的理解角度是不一样的。汉儒的兴喻说联系着“尊君卑臣”的身份认同及其言说经验,而在孔颖达这里选择了“因象明意”“以象示教”的文化传统。他用易象理论来建构兴象论的话语体系,实际上是将先秦和魏晋时期人们关于言、象、意关系的思考带入了诗歌的比兴阐释之中,体现的是一种符号哲学的观念。

在古代诗学史上,毛传标兴极为简略,郑笺便以“兴者,喻也”作解,至《毛诗正义》才有了比较完整的兴象论的理论表述。郑玄之兴重在“喻”,力图挑明诗兴所指何人、何事与何义;孔颖达之象重在“取”,也即是示人一种“随意而取兴”“兴取一边相似”的阐释理念。这个“取”字可以表明孔颖达为了维护毛诗学,而在物象与事义之间寻求最佳结合点的心理,并且固化了毛诗学深义求解的阐释趋向。总的说来,汉唐毛诗学是依托诗人的创作意图来建构经义的,无论是汉儒把《诗经》当作“以讽其上”的谏政话语,还是孔颖达体会“以象示意”的诗歌隐喻,都是在诗人之意、诗歌文本意和经学义理之间所达成的一种同一性阐释。汉儒通过“兴喻”来直

接说出诗歌的经学义理,孔颖达则通过“兴象”论说明物象与意义之间的结合点,从而夯实汉代义理诗经学的哲学基础,更倾向于在阐释学层面上来维护毛诗学的物象示意链。历史地看,从汉儒按图索骥地解说诗兴,到孔颖达揭示灵活取义的象喻关系,再到宋儒发现“全不取义”“全无巴鼻”的兴句。在这个过程中,孔颖达以象论诗,一方面极大地提升了毛诗学的理论品格和阐释力;另一方面,宋儒提出“无甚义理之兴”<sup>[10]2128</sup>的观点,这种象、意阐释关系的松动最早就是通过《毛诗正义》发生的。

在文学批评史上,孔颖达的兴象论直接带动了后世以象论诗的潮流,并间接地影响了古代意境美学理论的探讨。邓国光在《唐代诗论抉原》中曾指出:“盛唐殷璠的《河岳英灵集》标举‘兴象’,作为论诗的秤衡,论者多以为遥接《文心》《诗评》之绪,究其实,孔疏兴象论方才是血脉本原。中唐高仲武《中兴间气集》以‘兴喻’评诗,论张仲甫的作品‘工于兴喻’,‘兴喻’相配,亦不出孔疏的范畴。即使流行于晚唐的诗格,也显示了孔颖达的余影。”<sup>[11]</sup>诚如所言,以象论诗作为唐代文学的一个突出现象,不能不说是受到了孔颖达的影响。由他领衔编撰的《五经正义》作为官方经学,提供了唐代经学教育和科举考试的主要内容,对文人士大夫的影响是不言而喻的。《文镜秘府论》所载皎然和王昌龄的诗兴观:“皎曰:‘兴者,立象于前,后以人事谕之,《关雎》之类是也。’王云:‘兴者,指物及比其身说之为兴,盖托谕谓之兴也。’”<sup>[12]56</sup>这种“人事”之兴的观念,显然有孔颖达的影子在。它突破了刘勰“比显而兴隐”之说,乃是初唐经学在六朝之后重塑儒学实践精神的一个鲜明特征。晚唐五代更出现了大量的诗格类著作,它们每每以“内外之意”言诗,而把“物象”作为沟通内外的枢纽。《金针诗格》云:“诗有内外意。一曰内意,欲尽其理……美、刺、箴、海之类是也。二曰外意,欲尽其象。象,谓物象之象。”<sup>[13]351-352</sup>徐寅《雅道机要》亦云:“内外之意,诗之最密也……求象外杂体之意,不失讽咏。”<sup>[13]447</sup>齐己《风骚旨格》和徐寅《雅道机要》也都结合“物象”来阐述讽喻诗的写作方法。这批诗格作品提出“物象流类”之说,把物象当作譬

喻政教的符号,与孔颖达兴象论的关系更加紧密一些。至于刘禹锡谈论“境生于象外”、司空图谈论“象外之象”“超于象外”的审美境界,虽然超出了孔颖达经学的内涵,但这种以象论诗的话语方式却是由孔氏所奠定的。

在孔颖达之前,先秦魏晋的象论主要是围绕言意之辩这个哲学问题展开的,以象论诗的情况并不多见。先秦以来的言不尽意、立象尽意的哲学观点,十分完整地投射到魏晋南北朝的文艺理论批评领域。南朝人开始在画论领域谈“象”,宗炳的“旨微于言象之外”<sup>[14]</sup>的观点,以及谢赫所说“若拘以体物,则未见精粹;若取之象外,方厌膏腴”<sup>[15]</sup>,都认为绘画的精妙不在于体物形似,而在超于象外的别有会意。西晋的挚虞最早把“象”引入文学评论,他指出赋的文体特征是“假象尽辞,敷陈其志”<sup>[16]190</sup>,还提醒作家当避免“假象过大则与类相远”<sup>[16]191</sup>的弊病。刘勰文论也涉及象的问题,比如他论述感物的心理机制说“是以诗人感物,联类不穷,流连万象之际,沉吟视听之区”<sup>[9]693</sup>,还针对言不尽意的困境提出了“窥意象而运斤”的主张。但是总的说来,魏晋六朝文论关注的重点乃是文与笔、心与物、情与辞以及诗歌的滋味问题,象论还没有成为中心的话语。直到《毛诗正义》集中论述易象和诗歌的兴象问题,以象论诗才得以从唐代流行开来,并逐渐成为古代诗学批评的一个基本的话语方式,其所涉及的言意关系也影响了古人关于意境论美学的自觉探讨。所以我们谈论古代意境理论的发展史,当把它追溯到《周易》那里去落实哲学基础的时候,不应忽视孔颖达的兴象论对易象哲学的承接与诗学的转换作用。

综上所述,在儒家经典体系之中,《周易》哲学起到为世界观和思维方式奠基的作用。包括孔颖达在内的一批初唐儒者带着历史的切肤之痛进行经学遗产的整理,他们基于“崇有”的立场确立了“由物象而明人事”“随其事义而取象”的解经原则和理解方法论,从而走出了汉儒的拘执与玄学的虚无,而要旨在于重塑儒学实践精神与士人政治干预意识。这些都反映在《毛诗正义》之中,孔颖达根据易象哲学建立了一个完整的兴象论诗学体系。在诗经学史上,孔颖

达诗学极大提升了汉代比兴学说的阐释力,同时也促进了象、意之间关系的松动,后来宋人提出“无甚义理之兴”,乃是一个合逻辑的发展过程。在古代意境美学史上,正是经过孔颖达对易象哲学的诗学转换,以象论诗从唐代逐渐流行开来,成为中国古代诗歌批评的一种主要话语方式。

#### 注释

①王弼《老子指略》论“有”说“有形之极,未足以府万物”“有分则有不能,有由则有不尽”。参见楼宇烈:《王弼集校释》,中华书局1980年版,第196页。在他看来,既然有形世界总是有所分限,所以在逻辑上能够兼包“万有”的只能是“无”,即所谓“欲将全有,必反于无也”。同上书,第110页。王弼注《周易·大过》也说:“大有,包容之象也。”同上书,第290页。这个“大有”包含了“有”之全体,也即是“无”。对此,裴頠《崇有论》曾指出:“宜其以无为辞,而旨在全有。”说的就是王弼之“无”抽象演算的性质。房玄龄等:《晋书》,中华书局1974年版,第1046页。

#### 参考文献

- [1]十三经注疏:周易正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.  
[2]楼宇烈.王弼集校释[M].北京:中华书局,1980.  
[3]王夫之.周易外传[M].北京:中华书局,1977:213.

- [4]章学诚.文史通义[M].上海:上海书店,1988:6.  
[5]十三经注疏:毛诗正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.  
[6]戴震.戴东原先生全集:毛郑诗考正[M].台北:大化书局,1978:133.  
[7]十三经注疏:春秋左传正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.  
[8]十三经注疏:周礼注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.  
[9]范文澜.文心雕龙注[M].北京:人民文学出版社,1962.  
[10]黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.  
[11]邓国光.唐代诗论抉原:孔颖达诗学[M]//中国唐代文学学会,西北大学中文系,广西师范大学出版社.唐代文学研究:第7辑.桂林:广西师范大学出版社,1998:861.  
[12]遍照金刚.文镜秘府论[M].北京:人民文学出版社,1975:56.  
[13]张伯伟.全唐五代诗格汇考[M].南京:江苏古籍出版社,2002.  
[14]张彦远.历代名画记[M].上海:上海人民美术出版社,1964:130.  
[15]谢赫,姚最.古画品录;续画品录[M].王伯敏,校注.北京:人民美术出版社,2016:8.  
[16]郭绍虞.中国历代文论选:第1册[M].上海:上海古籍出版社,2001.

## Kong Yingda's Theory of Poetry Based on "Image" and Its Historical Significance in Poetics

Zheng Wei

**Abstract:** Kong Yingda, a great Confucian scholar of the early Tang Dynasty, was the first theorist to introduce "image" (Xiang) into poetics, thus establishing an image-based discourse system. By incorporating concepts in *The Book of Change* into *The Book of Songs*, Kong Yingda established a poetics system of analogy based on the worldview of the image of trigrams in the study of Change, and also established a methodological approach to understanding aesthetic images through Xiang and Yi in the study of Change. In the context of the prevailing metaphysical thought and the prevalence of an empty literary style since the Han and Wei Dynasties, Kong Yingda sought to restore the practical discourse character of poetry, guided by the principle in Change that "understanding human affairs through the imagery of objects". In the history of the study of *The Book of Songs*, Kong Yingda's poetics greatly enhanced the theoretical quality and interpretive power of "analogy and association" in the Han Dynasty, and also loosened the relationship between Xiang and Yi. The later proposition by the Song scholars of "verses with no apparent meaning or sense" was a logical development of this process. In the history of ancient aesthetic theory of artistic conception, it was through Kong Yingda's poetic transformation of the philosophy of image of trigrams that the poetics of Xiang gradually became popular in the Tang Dynasty and became a major discourse mode in ancient Chinese poetry criticism.

**Keywords:** image of trigrams; aesthetic image; analogy; *Maoshi Zhengyi*

[责任编辑/晓 东]



# 张耒领任宫观官期间的陈州书写\*

张振谦

**摘要:**北宋时的陈州为中州名邑、京畿辅郡,也是熙丰变法背景下安置异己力量之地。张耒青年时期在陈州投身“苏门”,对其仕途和人生有重要影响。张耒一生三度领任宫观官,均寓居陈州,创作了大量与陈州相关的作品,具有鲜明的地域文化色彩。绍圣三年(1096年)和崇宁元年(1102年),他两次主管明道官期间所作的《次韵渊明饮酒诗》与《寓陈杂诗十首》集中展示了安闲恬然的奉祠生活与矢志不迁的倔强品格,塑造了借酒消愁、杜门索居的宫观官形象。大观至政和年间,张耒相继监南岳庙、主管崇福宫,通过与旧党士人的交往唱和,透露出新旧党争中个人的情感律动,体现了元祐党人共同的思想倾向和政治立场。陈州不仅是张耒长期居住之地,也是其精神家园的象征,是考察北宋晚期“苏门”文人群体内聚力的重要地域。

**关键词:**张耒;宫观官;明道官;陈州;文学创作

**中图分类号:**I206.2

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)03-0102-10

宫观官制度是宋代特有的职官制度,因最初规定年高硕望的重臣兼领神祠(宫观)而获取俸禄,狭义的宫观官制度又称祠禄制度<sup>①</sup>。领任宫观官又常称奉祠,依据宫观的地理位置,分为京祠和外祠。《宋史·职官·宫观》载:“宋制,设祠禄之官,以佚老优贤。先时员数绝少,熙宁以后乃增置焉。……大抵祠馆之设,均为佚老优贤,而有内外之别。京祠以前宰相、见任使相充使,次充提举;余则为提点,为总管,皆随官之高下,处以外祠。选人为监岳庙,非自陈而朝廷特差者,如黜降之例。”<sup>[1]4080-4082</sup>作为贬黜的宫观官出现于熙宁变法期间,“王安石创宫观,以处新法之异议者,非泛施之士大夫也。其后朝臣以罪出者,多差宫观”<sup>[2]</sup>。哲宗和徽宗时期,新旧党争愈演愈烈,宫观官数量激增。张耒在陈州(今河南周口)投身“苏门”,一生三次领任宫观官,均寓居陈州,创作了大量与陈州相关的作品,具

有鲜明的地域文化色彩<sup>②</sup>。本文拟考察张耒的宫观官身份与陈州书写的关系,试图探讨这一地域对张耒的仕途进退、生活心态及文学创作具有重要意义。

## 一、熙丰变法背景下的陈州与张耒投身“苏门”

陈州古称宛丘、淮阳,为中州之名邑。传说伏羲氏曾在此建都称王,西周称陈国,春秋时期改为陈县。因其在淮水之北,汉代在此设淮阳国,三国时曹植因封地陈郡而称陈王,隋朝置淮阳郡,唐代改称陈州,此后历代沿袭。宋初,陈州属京西北路,皇祐五年(1053年)划归京畿路,宣和元年(1119年)升为淮宁府,是北宋都城开封的重要辅州之一。《宋史·地理志》载:“淮宁府,辅,淮阳郡,镇安军节度。本陈州。政和二

收稿日期:2024-10-22

\*基金项目:国家社会科学基金一般项目“宋代宫观官制度与文学研究”(17BZW097)、中央高校基本科研业务费项目“道教与唐宋词关系研究”(23IJKY08)。

作者简介:张振谦,男,暨南大学文学院教授、博士生导师(广东广州 510632),主要从事唐宋文学研究。

年,改辅为上。宣和元年,升为府。……县五:宛丘,项城,商水,西华,南顿。”<sup>[1]2116</sup>在地理空间上,北宋时期的陈州地处黄淮之交,居于南北交通之要冲,是京城东南面的重要军事据点,也是当时四大漕运通道之一蔡河的枢纽中心。在政治文化层面,紧邻京城的陈州,既是新旧党争背景下朝廷当权派安置异己力量之地,也是失势之臣及时了解国家政策、朝廷动态的绝佳窗口。

神宗熙宁二年(1069年)至元丰七年(1084年),一般称为熙丰时期,这是北宋中后期新旧党争的第一阶段,也是旧党成员被放逐的开端。王安石变法后,陈州成为与朝政意见相左之人选择的主要地方之一。张方平、陈襄、范镇、鲜于侁、王陶、吕公孺、赵令畤、孙永等均因反对变法外任陈州守臣。在时人心目中,陈州是退闲之地,这与此地源远流长的“卧治”传统相关。汉代名臣、淮阳太守汲黯曾经“卧治淮阳”,留下“卧阁清风”的美誉和卓著政绩。“卧治”指政事清简,无为而治。北宋时期,陈州知州往往公务清闲,生活自在。真宗时,陈州知州张咏的《游赵氏西园》云:“方信承平无一事,淮阳闲杀老尚书。”<sup>[3]534</sup>仁宗时,陈州知州宋祁的《郡斋多疾》亦云:“淮阳安敢薄,卧治恐非才。”<sup>[3]2213</sup>熙宁三年(1070年),张方平知陈州,苏辙的《张安道尚生日》云:“出入三朝望愈尊,淮阳退卧避喧烦。”<sup>[4]66</sup>元丰末年,鲜于侁卒于陈州知州任上,范祖禹《鲜于谏议挽词二首》其二云:“仲山违袞职,汲黯卧淮阳。”<sup>[3]10383</sup>这种典型的为政风气与文化精神促使陈州成为熙丰时期反对变法的士人离朝外任的理想之地。

熙宁三年,苏辙因与王安石交恶被排斥出朝。刚刚出任陈州知州的张方平将苏辙辟为陈州教授,“会张文定知淮阳,以学官见辟,从之三年”<sup>[4]1283</sup>。苏辙到任后作《初到陈州二首》云:“谋拙身无向,归田久未成。来陈为懒计,传道愧虚名。俎豆终难合,诗书强欲明。斯文吾已试,深恐误诸生。”“久爱闲居乐,兹行恐遂不?上官容碌碌,饱食更悠悠。枕畔书成癖,湖边柳散愁。疏慵愧韩子,文字化潮州。”<sup>[4]63</sup>诗中抒发了他政治失意后的挫败感,以及对朝廷任命的不满,并以自谦的口吻表达了对“上官”张方平辟用的感激,为他提供了陈州这个绝佳的避难

所。苏轼《次韵子由初到陈州二首》其一云:“道丧虽云久,吾犹及老成。如今各衰晚,那更刑刑名。懒惰便樗散,疏狂托圣明。阿奴须碌碌,门户要全生。”<sup>[5]256</sup>通过《庄子·逍遥游》中樗树终因无用而得以保全,以及《晋书·列女传》中阿奴唯有碌碌方得善终的典故,开导被闲置、不为时用的苏辙,希望他能够顺其自然、委运任化、避祸全身。

在担任陈州教授的三年中,苏辙度过了悠闲自在的学官生活,其《次韵子瞻见寄》中云:“三年学舍百不与,糜费廩粟常惭羞。矫时自信力不足,从政敢谓学已优。闭门却扫谁与语,昼梦时作钧天游。”<sup>[4]84</sup>除读书游览之外,苏辙与陈州当地文士交往颇多,其中就有张耒外祖父李宗易。宋人王铨《默记》载:“李宗易郎中,陈州人,诗文、琴棋、游艺皆妙绝过人,前辈中名士也。”<sup>[6]</sup>李宗易晚年退居故乡,优游林泉,去世后苏辙作挽词云:“归隐淮阳市,遨游十六年。养生能淡泊,爱客故留连。倾盖知心晚,论诗卧病前。葆光尘满榻,无复听谈禅。”<sup>[4]81</sup>苏辙与他交游甚密、酬唱颇勤,有诗《赠李简夫司封》《次韵李简夫秋园》《题李简夫葆光亭》《次韵李简夫因病不出》等。《李简夫少卿诗集引》云:

熙宁初,予从张公安道以弦诵教陈之士大夫,方是时,朝廷以徭役、沟洫事责成郡邑,陈虽号少事,而官吏奔走,以不及为忧。予独以诗书讽议窃禄其间,虽幸得脱于简书,而出无所与游,盖亦无以为乐也。时太常少卿李君简夫归老于家,出入于乡党者十有五年矣。间而往从之。其居处被服,约而不陋,丰而不余。听其言,未尝及世俗。徐诵其所为诗,旷然闲放,往往脱略绳墨,有遗我忘物之思。<sup>[4]1399</sup>

李宗易晚岁闲适旷放、不为功名为念的心态对此时的苏辙产生了重要影响。苏辙《次韵李简夫因病不出》云:“十五年来一味闲,近来推病更安眠。”<sup>[4]66</sup>苏轼也曾盛赞其人云:“陶渊明欲仕则仕,不以求之为嫌,欲隐则隐,不以去之为高,饥则扣门而乞食,饱则鸡黍以延客,古今贤之,贵其真也。李公简夫以文学政事有闻于天圣以来,而谢事退居于嘉祐之末,熙宁之初。平生不眩于声利,不戚于穷约,安于所遇而乐之终身

者,庶几乎渊明之真也。”<sup>[7]2148</sup>

熙宁四年(1071年),张耒来到陈州,自言“仆年十八九时,居陈学”<sup>[8]827</sup>,李宗易便将他推荐给苏辙。是年七月,苏轼贬离京城、通判杭州,途经陈州看望苏辙,曾说:“余旧过陈州,留七十余日,近城可游观者无不至。”<sup>[9]</sup>张耒由此与苏轼结缘,“游学于陈,学官苏辙爱之,因得从轼游,轼亦深知之”<sup>[1]13113</sup>。在陈州,张耒与苏轼、苏辙的结识,为他一生的政治态度奠定了基调,此后他的政治立场、仕途进退与苏轼、苏辙密切相关。

熙宁六年(1073年),张耒进士及第,次年,被授泗州临淮主簿,作《初离陈寄孙户曹兄弟》诗,云:“三年流落寓于陈,一命青衫淮水滨。”<sup>[8]468</sup>张耒此时见苏轼《后杞菊赋》后作《杞菊赋》,序云:“予不达世事,自初得官即不欲仕,而亲老矣,家苦贫,冀斗升之粟以纾其朝夕之急。然到官岁余,困于往来奔走之费,而家之窘迫益甚。向日悲愁叹嗟,自以为无聊。既读《后杞菊赋》而后洞然。如先生者犹如是,则予而后可以无叹也。”<sup>[8]10</sup>两年后,苏轼知密州,建超然台,自作《超然台记》,张耒应苏轼之邀撰《超然台赋》,这是二人首次文字往来,也是苏轼对张耒的延誉和赏识。不久,张耒父卒,回故乡楚州淮阴(今属江苏)丁忧。元丰元年(1078年),张耒服阕入京,途经南京(今河南商丘),拜会了时为应天府签书判官的苏辙,从其《寄子由先生》“先生四十犹不遇,独坐南都谁与语。青衫弟子天下穷,饥走京城困羸旅”<sup>[8]238</sup>,《再寄》“宛丘之别今五年,汴上留连才一日”<sup>[8]238</sup>来看,他对在陈州从学苏辙的三年时光念念不忘。次年,张耒结识秦观,其《寄答参寥五首》其三:“秦子我所爱,词若秋风清。萧萧吹毛发,肃肃爽我情。精工造奥妙,宝铁镂瑶琼。我虽见之晚,披豁尽平生。又闻与苏公,复与子同行。更酬而迭唱,钟磬日撞鸣。东吴富山水,草木余春荣。悲予独契阔,不得陪酬赓。”<sup>[8]131</sup>张耒闻释道潜(字参寥)、秦观从游苏轼于湖州,艳羨和遗憾之情溢于言表。难以预料的是,不久之后发生的乌台诗案使苏轼在湖州任上被捕入狱。

元丰二年(1079年),张耒自家乡赴寿安(今河南宜阳)县尉任途中再次谒见苏辙,并与文务

光、王适、王适等交游,张耒有诗《泊南京登岸有作呈子由子中子敏逸民》,苏辙予以酬答作《次韵答张耒》。从他们另一组唱和诗《登南城有感示文务光王适秀才》“所思不可见,欲往将安至?斯人定谁识?顾有二三子”<sup>[4]204</sup>,以及《和登城依子由韵》“纷吾方有怀,一坐为三起。悲歌击枯枿,声与泪俱至”<sup>[8]134</sup>来看,苏辙、张耒、文同之子文务光与当时从学苏轼的王适、王适兄弟等人面对苏轼的生死未卜,均表现出愁肠百结、寝食难安却又无可奈何的情态。张耒离南京赴寿安,作《惜别赠子中昆仲二首》,其二云:“我年十八从先生,今也相逢得三子。坐思前事且十年,嗟我不才老将俟。”<sup>[8]242</sup>追忆自己十八岁时在陈州从学苏辙,至元丰二年,已经九年。苏辙《次韵张耒见寄》云:“相逢十年惊我老,双鬓萧萧似秋草。壶浆未洗两脚泥,南辕已向淮阴道。”<sup>[4]206</sup>从他们唱和诗的字里行间可见二人惺惺相惜,均对陈州的结缘十分珍视,而他们除了文学层面与精神世界的彼此认同、相互吸引外,还隐含着反对变法的政治态度。元丰三年(1080年),苏轼离京赴黄州途中,在陈州与苏辙、文务光等人相别,作《子由自南都来陈三日相别》《陈州与文郎逸民饮别携手河堤上作此诗》等诗。元丰四年(1081年),谪居黄州的苏轼在《答李昭玘书》中首次将黄、秦、晁、张四人并列,可谓“苏门四学士”之肇端:“独于文人胜士,多获所欲,如黄庭坚鲁直、晁补之无咎、秦观太虚、张耒文潜之流,皆世未之知,而轼独先知之。”<sup>[7]1439</sup>

元丰六年(1083年),张耒因妻亡回陈州。其《书曾子固集后》云:“六年,予罢寿安尉,居洛,而闻公卒,为文一篇将祭公于河南。……是岁予家多事,自洛来陈。”<sup>[8]811</sup>其作于建中靖国元年(1101年)的《送张坚道人归固始山中序》亦云:“予元丰末年与至柔生会于宛丘……至今盖十有八年。”<sup>[8]754</sup>半年后,张耒自淮南赴咸平丞任,曾泊舟陈州,有《赴官咸平蔡河阻水泊舟宛丘皇华亭下三首》诗为证。咸平任满后改官亳州教授,赴任途中也曾短暂驻留陈州,张耒写给陈师道的书信云:“仆到陈十日,私干颇已办,只俟一见。”<sup>[8]848</sup>正在此时,神宗驾崩,哲宗年幼,高太后垂帘听政,进入元祐更化时期,旧党成员纷

纷被召入京城，张耒相继除授太学博士、秘书省正字、集贤校理、秘书丞、著作郎、起居舍人等职，馆阁生活长达八年，在此期间，他与苏轼、苏辙及苏门弟子同气相求，交游频繁，诗文唱和，共赋华章。

张耒与苏轼、苏辙在陈州结缘，心中充满了仰慕和敬爱，其人生走向亦深受“二苏”影响。在北宋中后期的党争漩涡中，他们患难与共，休戚相关，立身持重，谨守士人节操。苏氏兄弟的升黜起落对张耒此后的仕途和生活都产生了重要影响，张耒与其他苏门弟子一样，即使受到牵连，遭遇贬谪或领任宫观官而闲置他处，也严守“苏门”，尊师重道，矢志不移。

## 二、张耒两次主管明道宫寓陈期间的文学创作

哲宗亲政后，改元绍圣，变法派重回政治舞台，朝廷开始通过外任和贬谪的方式处置旧党士人。苏轼、苏辙、黄庭坚、秦观分别被贬惠州、筠州、黔州和处州，晁补之出知齐州，后又通判应天府。张耒则出知润州、宣州。绍圣三年（1096年），张耒被罢宣州知州，主管亳州明道宫，这是他首次领任宫观官，归居陈州。

是年秋，张耒离开汴京，前往陈州，离别之际作《出都之宛丘赠寄参寥》云：“萧然耳目清，驱马别都城。岸断秋光出，川平雨气横。浮生归物理，闲景付诗情。岁晚江湖客，何为滞玉京？”<sup>[8]366</sup>面对萧瑟秋景与好友送别，他倍加伤感，唯以吟诗打发赋闲时光。抵达陈州驿时，他对领祠赋闲仍恍如梦中，作《寓淮阳驿二首》，其一云：“一庭秋色高堂夜，半壁灯光短幌凉。都是去年秋气味，谁知飘泊古淮阳。”<sup>[8]503</sup>到达陈州后，作《秋雨二首》云：

急雨凄风未肯晴，墙阴先报候虫鸣。  
扫除暑气驱三伏，催促秋声向五更。美酒若能斟靖节，二毛偏解著潘生。醉来真有无穷意，老去何劳浪自惊？

陋巷柴门掩寂寥，一窗风雨晚萧萧。  
清秋渐冷尤宜懒，闲日苦长无处消。乌几青筇扶病弱，素琴黄卷伴逍遥。交朋南北音书隔，虽有芳樽谁可招？<sup>[8]372</sup>

此次奉祠是张耒仕途和人生中的重要转折，他不禁想起了四十一岁辞去彭泽令的陶渊明。秋雨绵绵，阴冷凄寒，他又想到晋潘岳《秋兴赋》之典：“余春秋三十有二，始见二毛。”“二毛”即斑白的头发，常用以指老人。诗中既描绘了他在陈州抚琴读书、安闲恬然的奉祠生活，又刻画出身居“陋巷”、借酒消愁、杜门索居的宫观官形象。

张耒此次主管明道宫有将近半年的时间，在此期间，寓居陈州灵通寺西堂。绍圣三年冬，他曾手植两株海棠，其《问双棠赋》序云：

双棠者，余寓陈僧舍，堂下手植两海棠也。始余以丙子秋，寓居宛丘南门灵通禅刹之西堂。是岁季冬，手植两海棠于堂下。至丁丑之春，时泽屡至，棠茂悦也。仲春，且华矣，余约常所与饮者，且致美酒，将一醉于树间。是月六日，予被谪书，治行之黄州。俗事纷然，余亦迁居，因不复省花。<sup>[8]5</sup>

灵通寺不仅是张耒此时的容身之所，而且为他在仕途坎坷中寻求心灵慰藉提供了思想滋养。身在黄州的张耒遥想陈州旧居：“俯睨旧堂，今居者谁？婉如怨而有待，淡无言其若思。……惟得与失，相寻无极，则亦安知夫此棠不忽然一日复在余侧也？且夫棠得其居，愈久愈敷，无有斧斤斫伤之虞。我行世间，浮云飞蓬。惟所使之，何有南东？夫以不移，俟彼靡常。久近衡纵，其志必偿。”<sup>[8]5-6</sup>他将海棠当作心灵交流的对象和伴侣，视如一位故人。通过赞赏海棠坚定凌立的倔强品格，来表露对“旧堂”这个庇护生命和象征精神归宿空间的留恋。当世事变迁和“浮云飞蓬”式的人生不定时，张耒选择矢志不迁、勇敢面对。

此时张耒的生存状态可从《老舅寓陈诸况不能尽布以二诗代书得闲为和佳也》窥见一斑：

欲知老子居陈事，古寺萧条屋数楹。  
幸免绝粮惭孔圣，更无环堵羡渊明。参差拙计何曾是，宠辱浮云无可惊。断送光阴须美酒，惟应此事费经营。

浮生已老付悠悠，未免饥寒目下忧。  
全仗《黄庭》能却老，那堪白发更悲秋。所欣耳界常清净，渐放心君得自由。垒块苦消消未尽，每逢风月亦闲愁。<sup>[8]408</sup>

第一首侧重介绍贫乏的物质条件,先用孔子过陈绝粮之典,展现君子固穷的胸襟和气度,再用贫士安身之所的“环堵”形容狭小、简陋的居室。陶渊明《五柳先生传》在描绘安贫乐道的空间时云:“环堵萧然,不蔽风日。短褐穿结,箪瓢屡空,晏如也。常著文章自娱,颇示己志。忘怀得失,以此自终。赞曰:黔娄之妻有言:‘不戚戚于贫贱,不汲汲于富贵。’”<sup>[10]</sup>张耒继承了陶氏“环堵”之意蕴,虽身居陋室,但并不影响其内心世界的丰盈。第一首诗的后半部分及第二首诗真实地反映了诗人通过接受道教经典《黄庭经》以养生度日的日常行为以及心中恬然的生活态度。然而,在这种悠闲心境的表象之下,正值壮年的他其实是不甘的、苦闷的,于是借酒浇愁、仿效渊明成为他这段时间的主要生活方式和文学创作的重要主题。

张耒此时所作《次韵渊明饮酒诗》组诗尤其值得注意,其序言称:

鄙性嗜酒,亲朋所知也。绍圣丙子,得官明道,寓居宛丘,职闲无事,终日杜门。人知其好饮也,或馈之酒,不问寒暑,日辄数酌。饮虽不多,而乐则有余。因读渊明《饮酒诗》,窃爱其词文而慕其放达,因次其韵。嗟余与渊明神交于千载之上,岂敢论诗哉,直好饮者庶几耳。得诗十九首。<sup>[8]92</sup>

《饮酒》是陶渊明归田园居之后所作的组诗,共二十首。张耒次韵仅“得诗十九首”,检视《张耒集》卷七这组诗,其十八、十九应合为一首,是次韵《饮酒》其二十的。也就是说,现存这组诗共计十八首,散佚一首,再仔细核对原作,发现张耒没有次韵《饮酒》其二、其十,至于哪首当时未和,哪首后来亡佚,已难以确定。陶渊明原诗名为《饮酒》,实则咏怀,其序中所云“闲居寡欢”是他当时生活状态和内心情感的高度概括,因此,《饮酒》组诗可视为陶渊明对退隐生活的总结和思考,包含着深沉的人生感慨和丰富的思想内涵。

张耒《次韵渊明饮酒诗》作于绍圣三年。在此之前,苏轼曾于元祐七年(1092年)知扬州时作《和陶饮酒二十首》,其诗序中云:“在扬州时,饮酒过午辄罢。客去,解衣盘礴,终日欢不足而适有余。”<sup>[5]1881</sup>在相对清闲而内心苦闷的外任期

间,苏轼开始师法陶渊明,首次创作和陶诗,试图以此抒发宦海不平之感,其中非出非处、半醉半醒的矛盾心态较为明显,与后来贬谪岭南时期所作的和陶诗不同。正如宋人蔡正孙《诗林广记》卷一引黄庭坚之语所云:“东坡在扬州《和饮酒诗》,只是如己作。至惠州《和田园》诗,乃与渊明无异。”<sup>[11]</sup>不久以后,苏辙、晁补之分别有《次韵子瞻和渊明饮酒二十首》《饮酒二十首同苏翰林先生次韵追和陶渊明》予以唱和。宋人邵浩将他们四人之作编入《坡门酬唱集》。从某种意义上说,他们相继追和陶诗可视为“苏门”文人在激烈的党争中寻求的精神慰藉。从“苏门”这次集体创作可知,他们都有归隐之念,试图以达观消解人生矛盾,达到一种精神上的超越。张耒在诗中集中表达放废之后貌似高旷豁达实则激愤沉痛的感情,对饮酒之乐的书写更加强烈张狂,从而彰显了此时他内心的精神追求。

由于张耒的这组诗歌创作于“奉祠明道,闲居宛丘之时”<sup>[12]</sup>,其中隐含的悲愤和痛苦就更加浓重。张耒所谓“渊明非无心,似以酒忘忧”<sup>[8]116</sup>,道出了饮酒只不过是排遣不满的方式而已。这组诗无疑是结合诗人自己的生平际遇而得出的人生感悟。其十四云:

儿童居宛丘,里巷昔所经。重来三十年,落魄竟何成?扣门问长老,主人多已更。萧萧城南道,松柏共坟庭。念此久兴叹,游不待鸡鸣。悠然且饮酒,聊以慰平生。<sup>[8]94</sup>

此时张耒仅仅四十余岁,却由于党争只能领任宫观官,半生奔波,落魄无成。抚今追昔,回忆青少年时期在陈州的往事,物是人非,慨叹不已,只能“念此虽杜门,浊醪日常持”<sup>[8]92</sup>、“杜门沽酒饮,高悬吾马羈”<sup>[8]93</sup>。目睹陈州故人化为陈迹,再想到自身遭贬废放、日暮途穷的境遇,诗人更感到人生的虚幻,只能“悠然且饮酒,聊以慰平生”。

绍圣四年(1097年),朝廷再贬元祐党人,张耒被罢免宫观官,监黄州酒税,其《黄州谢到任表》云:“准告罢管勾明道宫落职添差监黄州酒税矾务者,臣已于今年三月到任管勾讫。伏以矜其多病,禄之仙圣之祠;诛其积愆,斥之管榷

之任。”<sup>[8]574</sup>他给徐积的书信亦云：“耒向罢宣州，到京蒙除管勾明道宫，寻便居陈，仅半年余，印颇悠游。今年闰月初，忽捧告命，滴监黄州酒税，乃落职。遂出陆，自陈入蔡，自蔡入光，遂至贬所。”<sup>[13]</sup>他离开陈州时作《淮阳》，诗云：

淮阳古帝墟，鄙夫少所游。最爱城西路，槐榆拱高秋。城下古濠水，水澄泓不流。嗟哉始封君，千古留一丘！西风臞新兔，鱼鳖亦易求。谷穗如垂珠，松林风飕飕。异乡仍滴官，一步九回头。何时守一廛？白首自锄耰。<sup>[8]176</sup>

此诗重点书写源远流长的陈州文化和他对陈州的深爱与不舍之情，结句卒章显志，表达了诗人在陈州筑室安居并终老于此的愿望。宋人乐史《太平寰宇记》卷十“陈州”条载，陈州“淮阳郡。今理宛丘县”，“昔庖牺氏所都，曰太昊之墟”<sup>[14]</sup>。庖牺氏即伏羲，太昊祠是其陵庙。张耒《谒太昊祠》云：“千里垂精帝道尊，神祠近正国西门。”<sup>[8]398</sup>在张耒笔下，太昊祠是陈州的标志，如其《将至都下》：“春风岭上望齐安，太昊城边揽秋菊。”<sup>[8]223</sup>《寓寺八首》其三：“病卧淮阳太昊城，牡丹丛畔过清明。”<sup>[8]530</sup>《雪中狂言五首》其五：“故园陈墟太昊祠，腊雪消后融春泥。”<sup>[8]274</sup>《冬日放言二十一首》其十四：“淮阳名都会，爽垲太昊墟。”<sup>[8]116</sup>

张耒到达黄州后，常作诗追忆陈州这段安闲的生活。如《春日怀淮阳六首》其一：“西城门外古濠清，太昊祠前春草生。早晚粗酬身计了，长为闲客此间行。”<sup>[8]533</sup>甚至对太昊祠旁边的菜圃念念不忘，如《春蔬》：“关心太昊祠前路，小甲连畦带雪晴。”自注：“予有蔬圃在陈州太昊祠南。”<sup>[8]532</sup>《梦游陈州柳河觉而作》：“丛祠之南我旧圃，蔬甲若若春泥深。”<sup>[8]270</sup>《夜坐三首》其二：“灵通寺前老圃，畦蔬想见如云。谋拙嗟予飘泊，归来与尔知闻。”<sup>[8]460</sup>《冬日放言二十一首》其十五：“灵通古丛林，他日休吾车。出门循古城，荒圃畦寒蔬。”<sup>[8]116</sup>

张耒首次管勾明道宫期间，不仅创作了大量诗文，也开始了笔记《明道杂志》的创作。《明道杂志》取名于此任官观官，所录杂记既有叙陈州见闻，也有载黄州民俗风物，具有重要的地域文化价值。《明道杂志》卷末附庆元六年（1200年）陈升跋语云：“右史张公凡三至黄，诗文载诸

郡志多矣，及观《明道杂志》，其间纪黄事尤详。因刻板道院，亦以补郡志之阙。”<sup>[15]30</sup>其写作时间持续到首次贬黄任满，《明道杂志》云：“余滴官时，自宛丘赴黄，自陈逾蔡，由蔡道光，乃至。”<sup>[15]18</sup>记述了他这次贬滴黄州的行迹：陈州→蔡州→光州→黄州。又载：“蕲州一日有赦书至，乃绍圣五年五月朔受传国宝赦也。”<sup>[15]21</sup>此后，张耒徙复州监酒税。

崇宁元年（1102年），“崇宁党禁”兴起，张耒由于为苏轼举哀被罢汝州知州，再次主管明道宫。《宋史·张耒传》载：“崇宁初，复坐党籍落职，主管明道宫。初，耒在颖，闻苏轼讣，为举哀行服，言者以为言，遂贬房州别驾，安置于黄。”<sup>[1]1314</sup>南宋杨仲良《皇宋通鉴长编纪事本末》卷一二一《禁元祐党人上》亦载，崇宁元年五月乙亥，诏“朝奉郎、直龙图阁、知汝州张耒落直龙图阁、管勾明道宫”<sup>[16]2024</sup>。《宋会要辑稿·黜降官》载：“（崇宁元年七月）二十七日，诏朝散郎、管勾亳州明道宫张耒特责授房州别驾，黄州安置。坐以苏轼卒缟素而哭，因言者弹论，故有是责。”<sup>[17]</sup>由上可知，张耒此次管勾明道宫仅仅两个多月就再次贬滴黄州。张耒自罢知汝州至赴黄州之前，短期寓居陈州，作有《寓陈杂诗十首》，其六云：

开门无客来，永日不冠履。客知我老懒，投刺辄复去。端成两相忘，因得百无虑。故人在旁郡，书信不能屡。兴衰东坡公，将掩邙山墓。不能往一恸，名义真负有。可能金玉骨，亦遂黄壤腐。但恐已神仙，裂石终飞去。<sup>[8]108</sup>

苏轼于建中靖国元年七月二十八日卒于常州，次年闰六月二十五日葬于汝州邙城，由此诗“兴衰东坡公，将掩邙山墓”和其十“秦子死南海，旅骨还故墟。……道路阻且长，悲哉违抚孤”<sup>③</sup>可知，这组诗作于崇宁元年五六月间。诗中的“故人”应指当时退居颍昌的苏辙，是年初，张耒从汝州至陈州途中经过颍昌，拜谒苏辙，其《和归去来词》序云：“子由先生示东坡公所和陶靖节《归去来词》及侍郎先生之作，命之同赋，耒辄自悯其仕之不偶，又以吊东坡先生之亡，终有以自广也。”<sup>[8]62</sup>张耒在和作中多处引用老庄之言，表达了内心深处的退隐之意。这种不再仕进、决意隐退的心态在其《寓陈杂诗十首》的第七首和

第八首中有显著呈现：

疲马齿枯草，闭门苔藓深。闲坊居人少，秋日疏槐阴。境寂心亦闲，萧然散巾襟。静中有深趣，因见至人心。谷神古不死，兹理良可寻。无令儿辈觉，一抚无弦琴。

念昔为吏日，朝夕美人闲。解印出公府，翛然若归山。衡茅三亩居，无客门常关。早眠而起晏，永日或不冠。故人远寄酒，为致一醉欢。我亦领其意，呼儿具杯盘。长闲贫亦好，安用朱其幡。我生本蓬革，久已傲饥寒。<sup>[8]108</sup>

两首诗均生动形象地展现了诗人晚年萧散疏放的闲居生活情景。前者借道家“至人无己”“谷神不死”理论比喻自己超然物外、逍遥自在的生活追求，表达随缘自适、循道自安的心态。后者直言对自由疏狂、闲适幽居生活的喜爱，在作品中塑造了面对贫困饥寒甚至仕途坎坷时悠然豁达、傲然屹立的宫观官形象。

### 三、张耒监南岳庙、提举崇福宫居陈期间的境况与心态

崇宁五年(1106年)，诏除党禁，五十三岁的张耒叙复承议郎，监南岳庙，得以离开黄州。自此以后，张耒长期投闲，寓居陈州，在贫困中度过晚年，直至政和四年(1114年)郁郁而终。

崇宁五年正月，诏毁元祐党籍碑，赦免并追复元祐党人，“责授黄州别驾张耒，叙复承议郎……并令吏部与监庙差遣”<sup>[16]2082-2085</sup>。张耒作于此时的《跋杜子师字说》云：“耒以丙戌岁仲冬，自黄至颍，过盱眙，少留。子师出子瞻文，始获见焉。于是苏公之亡五年矣，相与太息出涕而读之。”<sup>[8]809</sup>据《张耒集》校注，明代小草斋钞本和清代吕无隐钞本均署有“门人承议郎监南山岳庙张耒”<sup>[8]809</sup>。监岳庙是宋代宫观官的重要形式，北宋神宗时，五岳庙设管勾、提举或提点官，后改置监官。此处“监南山岳庙”为“监南岳庙”之误。《宋史》亦言“(崇宁)五年，得自便，居陈州。……晚监南岳庙”<sup>[1]13114</sup>，这符合宫观官制度“任便居住”的规定。由上可知，张耒“晚监南岳庙”的时间应是崇宁五年初。

张耒来到陈州后，与常安民结邻而居，作《到陈午憩小舍有任王二君子惠牡丹二盘皆绝品也是日风雨大寒明日作此诗呈希古》，诗云：

初来淮阳春已晚，下里数楹聊寝饭。此邦花时人若狂，我初税驾游独懒。任王二君真解事，来致两盘红紫烂。天妹国艳照葑屋，持供佛像安敢慢。江湖逢春岂无花，格颜色贱皆可拣。试观中州燕赵态，一洗千里穷荒眼。风波历尽还故群<sup>④</sup>，此愿谁知辄先满。那知中夕忽凛烈，卧拥牛衣眠失旦。名园泥淖安可入，坐惜残芳风雨散。东邻夫子亦嗜酒，卧听午鸡方起盥。晴明犹及一寓目，我老尚能挥大盃。<sup>[8]207-208</sup>

诗题中的“希古”即常安民，“蔡京用事，入党籍，流落二十年”<sup>[1]10991</sup>。常希古生日，张耒又作《七月十五日希古生日以诗为寿》云：“苍颜白发老祠官，邂逅淮阳一笑欢。”<sup>[8]401</sup>作于同时的《大暑戏赠希古》亦云：“鬓须总白难相笑，观庙俱闲好并游。”<sup>[8]401</sup>由此可知，张耒当时仍监南岳庙。在某种意义上说，陈州可视为张耒的栖息之地和疗愈心灵创伤的场所，正如诗中所云“风波历尽还故群，此愿谁知辄先满”，他意欲终老陈州的愿望此时得以实现。

北宋时陈州牡丹种植颇多，张邦基《墨庄漫录》云：“洛阳牡丹之品，见于花谱，然未若陈州之盛且多也。园户植花，如种黍粟，动以顷计。”<sup>[18]</sup>张耒对陈州牡丹极为喜爱，曾在诗中将陈州牡丹当作自己的品格代言者：“淮阳牡丹花，盛不数京洛。姚黄一枝开，众艳气如削。亭亭风尘表，独立朝万萼。谁知临老眼，更复美葵藿。”<sup>[8]95</sup>早在崇宁初年，张耒来黄州时，其子张柅曾将陈州的牡丹移植到黄州。张耒《柅移宛丘牡丹植圭窆斋前作二绝示柅和》诗云：“共我辞家似旅人，栽培莫怪倍殷勤。明年太昊城中色，来作齐安江上春。”<sup>[8]561</sup>“千里相逢如故人，故栽庭下要相亲。明年一笑东风里，山杏江桃不当春。”<sup>[8]561</sup>诗中将牡丹拟人化，视其为漂泊黄州的精神伴侣和陈州春色的唯一代表，寄寓了他对来年牡丹盛开的殷切企盼，仿佛那时诗人的寂寥心态就能得到最大限度的慰藉。

是年，张耒、常安民与赵令畤相聚于陈州。据赵令畤《侯鯖录》卷二载：

余崇宁中，坐章疏入籍，为元祐党人。后四年，牵复过陈，张文潜、常希古皆在陈居，相见慰劳之。余答曰：“炙毂子王叡作《解昭君怨》，殊有意思，能到入妙处。”词云：“莫怨工人丑画身，莫嫌明主遣和亲。当时若不嫁胡虏，只是宫中一舞人。”文潜云：“此真先生所谓笃行而刚者也。”<sup>[19]</sup>

赵令畤(1064—1134)，初字景贶，涿郡人。元祐六年(1091年)签书颖州公事，时知颖州的苏轼上《荐宗室令畤状》，并为之改字德麟，苏轼《赵德麟字说》称“得其为人，博学而文，笃行而刚，信于为道，而敏于为政”<sup>[7]336</sup>。“德麟”即有德操之人。苏轼被贬岭南，赵令畤因与苏轼交善受到牵连，于崇宁三年(1104年)归入元祐党籍，赋闲十年之久。赵令畤一生不忘感念苏轼的知遇之恩，上引唐人王叡所咏昭君诗，旨在表明自己无悔于服膺苏轼之道的决心。张耒对此深感敬佩，作《书赵令畤字说后》云：“苏公既谪岭外，其所厚善者，往往得罪。德麟亦闲废且十年，其平生与公往还之迹，宜其深微而讳之矣，而德麟不然，宝藏其遗墨余藁，无少弃舍，此序其甲也。予问其意，德麟慨然曰：‘此文章之传者也，不可使后人致恨于我。’予曰：‘此正先生所谓笃行而刚信于为道者欤？’”<sup>[8]822</sup>已进入暮年的张耒对赵令畤这一品格的高度赞颂，也见其一贯坚守的“苏门”道义和旧党立场。

大观四年(1110年)三月，张耒主管崇福宫，仍赋闲陈州。闲居并非无事可做，而是一种处世态度和观照内心的方式，呈现的是一种气格，既包含寂寞宁静的创作环境、有所不为的坚毅态度，也指向心中追求的、超越尘俗的自由境界。正如张耒作于是年的《许大方诗集序》所云：“士方其退于燕闲寂寞之境，而有以自乐其乐者，往往英奇秀发之气发为文字言语，超然自放于尘垢之外，盖有可欣者。然一行为吏，此事便废。”<sup>[8]755-756</sup>政和元年(1111年)，潘大临之子潘戣来陈州，拜请张耒为其父文集作序，张耒《潘大临文集序》开篇即言：“士有闻道于达者，一会其意，涣然不疑，师其道，治其言，终身守之而不变。甚者或因是以取谤骂悔吝而不悔其心，视世之乐无足以易之者，亦可谓有志之狷士矣。”<sup>[8]751</sup>其再一次标示和践行“狷者有所不

为”(《论语·子路》)的正直自守的节操。

政和元年冬，张耒寄诗给退居颖昌的苏辙，这成为二人的最后一次文字交往，其《岁暮即事寄子由先生》云：

岁暮淮阳客，贫闲两有余。朝昏面壁坐，风雪闭门居。老去深依佛，年衰更嗜书。未能忘素业，聊用慰穷途。下里皆贫屋，闭门即古墟。鸡豚来近舍，舂汲杂邻夫。雪压移来竹，霜萎自种蔬。乌皮蒙燕几，褐帽裹僧颅。肉似闻《韶》客，斋如持律徒。女寒愁粉黛，男窘补衣裾。已病药三暴，辞贫饭一盂。长瓶卧墙角，短褐倒天吴。宵寐衾铺铁，晨炊米数珠。木饕随杜胫，葛制暖韩躯。时命今如此，功名已矣乎！谈愁风射马，拙待兔逢株。久慕香城乐，深谙梦境虚。谁怜九顿首，正有一长吁。瞻望身空老，苍茫岁欲除。可当闻妙海，黥刖待完肤。<sup>[8]311-312</sup>

该诗开篇述说了张耒晚年居陈期间生活的困窘情状，映现出老境的清苦孤寂。虽然贫病交加，境遇凄凉，但他“未能忘素业”，此处的“素业”既指兼济天下的理想和抱负，也包含坚守“苏门”的政治立场。他们二人虽分属两地，但心有共鸣，不约而同地以杜门读书的方式避祸全身，同时也是以近乎沉默无声的归隐闲居标识着旧党的存在与抗争。面对政治环境的剧变，在艰难的岁月中，他们依然保持着精神联络、心灵沟通。该诗结句表达了张耒期盼与苏辙一起，勇敢坚毅、绝不退缩的愿望。遗憾的是未及回复，苏辙就于次年病逝于颖昌。

政和二年(1112年)，张耒迁居，其《新居上梁文》云：“太昊之墟，风俗素厚。长淮以北，鱼稻渐丰。张君少也执经，常青衿庠序；仕而多难，遂白首闾里。辄于阮籍之穷途，成此陶潜之环堵。虽风雨之仅庇，亦箪瓢之屡空。”<sup>[8]865-866</sup>张耒追忆自己少年求学于此，结识“二苏”，历经磨难，又在穷途末路之际归老陈州，作《四月望日自孝悌坊迁冠盖孙氏第》，诗云：

青芜满古城，白日照大泽。街荒鸡犬闹，市远喧哄寂。中有腾腾者，淮阳四年客。坐偷太仓粟，稳睡而饱食。平生愿陈力，衰老困逼迫。何曾一可意，但有百无

益。偷安浅夫志，苟且志士惜。穷通有天理，誓不安苟得。朱阳方肇序，春去无辙迹。怅此复几时，抚事三叹息。<sup>[8]117</sup>

诗中的“太仓粟”即管勾崇福宫所得祠禄。此时的张耒由于领任宫观官，日常生活得到了基本保障，但来到陈州已经四年，朝廷仍仅授予这一闲职使其赋闲于此，他的心情极为复杂，一方面因无职事拿俸禄而心生愧疚，其作于此时的《衰荷》亦云：“端坐阅岁时，多惭微禄及。”<sup>[8]185</sup>另一方面，他又为自己的蹉跎岁月感到惋惜和不甘，字里行间流露出晚年因得不到重用而无可奈何、惆怅满腹，甚至极度沉痛悲酸之情。与此同时，张耒内心深处依然“笃行而刚”，发誓绝不苟安于世。这种心理在此后的岁月里还在延续，在其作于政和三年（1113年）的《初冬偶成》中亦有体现，诗云：“六年淮阳客，岁岁风景同。吁嗟吾老矣，抚事思无穷。”<sup>[8]168</sup>

是年秋，张耒好友翟汝文知陈州，常登门造访，并向其伸出援助之手。《宋史·张耒传》载：“久于投闲，家益贫，郡守翟汝文欲为买公田，谢不取。”<sup>[1]13114</sup>尽管张耒晚年居陈后生活贫困，但其风骨仍然显示出“苏门”贫贱不移的整体品格。《宋元学案》称张耒“投闲困苦，口不言贫，晚节愈厉”<sup>[20]</sup>，洵为知言，张耒操守由此可见一斑。绍圣元年（1094年）张耒知润州期间与翟汝文相识，将近二十年后，二人又在陈州相遇，年逾花甲的张耒在《赠翟公巽》诗中云“二十年间多少事，身如疲马起复僵”，“论文自顾已老丑，从事理绝随飞翔”<sup>[8]232</sup>。翟汝文也与苏、黄友善，《宋史·翟汝文传》载：“翟汝文字公巽，润州丹阳人。……言者谓汝文从苏轼、黄庭坚游，不可当赞书之任，出知襄州，移知济州，复知唐州，以谢章自辨罢。未几，起知陈州。召拜中书舍人，外制典雅，一时称之。”<sup>[1]11543-11544</sup>政和三年，翟汝文擢升中书舍人，离陈之际，张耒作诗《送翟公巽赴中书舍人》送别：“韩筋柳骨世不闻，翟公笔力回千钧。十年声名满四海，淮阳邂逅双朱轮。老翁空疏亦何有，察公于我意甚真。高谈亶亶云汉上，一扫闾茸如灰尘。夜光明月不计数，坐使衰弊生精神。恨无金玉相报答，还家三叹嗟我贫。青灯论文夜未分，晓闻门外送使君。问君舍此去安往，紫皇诏归侍玉宸。锋铍发劓断

犀象，好为明主裁丝纶。论思献纳乃其职，况公之意常在民。追还三代旧风采，主以事实致此文。圣君贤相有美意，笔端与物为阳春。”<sup>[8]264</sup>诗中高度称赞翟汝文的“笔力”和“声名”，追忆他们陈州期间的密切交往，希望翟汝文入朝之后，继续为国分忧、为民请命，造就“圣君贤相”的三代风采。但事与愿违，宣和元年，翟汝文因政见分歧，“请官祠以归”<sup>[21]</sup>，此后他数次领任宫观官闲居故里，直至绍兴二年（1132年）入道，成为了一名天心派道士<sup>⑤</sup>。

张耒晚年长期寓居陈州期间，通过与旧党士人的交往唱和，透露出新旧党争中个人的情感律动，也体现了元祐党人共同的思想情感和倾向。他从逆境中解脱并超越，实现了心灵的突围和自我境界的提升。随着晁补之、苏辙的相继离世，“苏门六君子”中唯有张耒在世，倾慕旧党及“苏门”的士子纷纷拥向陈州，《宋史·张耒传》记载：“时二苏及黄庭坚、晁补之辈相继没，耒独存，士人就学者众，分日载酒馔饮食之。”<sup>[1]13114</sup>陈州俨然是北宋晚期“苏门”后学聚集的中心，张耒则在闭门索居的日常生活状态下得到了人格淬炼，成为“苏门”文人团体中孤绝独立的精神力量，一位勇敢坚定的守护者和传承者。

综之，张耒早年在陈州加入“苏门”，汲取苏轼、苏辙的道德人格滋养，晚年终老陈州，安贫守节，人称“宛丘先生”。他一生三度领任宫观官，均寓居陈州，其间创作了大量诗文和笔记，《明道杂志》将陈州的自然风光和人文景观熔铸其中，并将文集命名为《宛丘集》。陈州既见证了张耒历经磨难的人生，也是我们考察北宋后期“苏门”文人团体内聚力的重要地域。

#### 注释

①关于该制度的研究可参见梁天锡：《宋代祠禄制度考实》，台湾学生书局1978年版；金圆：《宋代祠禄官的几个问题》，《中国史研究》1988年第2期；汪圣铎：《关于宋代祠禄制度的几个问题》，《中国史研究》1998年第4期；刘文刚：《论宋代的宫观官制》，《宋代文化研究》第七辑，巴蜀书社1998年版；张振谦：《北宋宫观官制度流变考述》，《北方论丛》2010年第4期；等等。②据崔铭考证，张耒仅在陈州所作的诗歌就有181首，文14篇。参见崔铭：《张耒年谱及作品编年》，同济大学出版社2019

年版。③张耒撰,李逸安、张通海等点校:《张耒集》,中华书局1990年版,第109页。其中“秦子”即秦观,元符三年(1100年)八月卒于藤州,其子秦湛扶柩北归,崇宁元年曾停殡于潭州。参见崔铭:《张耒年谱及作品编年》,第271页。④“群”应为“郡”,四库本、四部丛刊本、《全宋诗》均作“郡”,指陈州。⑤周君:《宋代天心派道士翟汝文研究》,《宗教学研究》2022年第2期。

#### 参考文献

- [1] 脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
- [2] 王楙.燕翼诒谋录[M].诚刚,点校.北京:中华书局,1981:36.
- [3] 北京大学古文献研究所.全宋诗[M].北京:北京大学出版社,1998.
- [4] 苏轼.栞城集[M].曾枣庄,马德富,校点.上海:上海古籍出版社,2009.
- [5] 苏轼.苏轼诗集[M].王文诰,辑注.孔凡礼,点校.北京:中华书局,1982.
- [6] 王铨.默记[M].朱杰人,点校.北京:中华书局,1981:20.
- [7] 苏轼.苏轼文集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1986.
- [8] 张耒.张耒集[M].李逸安,孙通海,傅信,点校.北京:中华书局,1990.
- [9] 苏轼.东坡志林[M].王松龄,点校.北京:中华书局,1981:74.
- [10] 袁行霈.陶渊明集笺注[M].北京:中华书局,2003:502.
- [11] 蔡正孙.诗林广记[M].常振国,降云,点校.北京:中华书局,1982:3.
- [12] 方回.和陶渊明饮酒二十首序[M]//景印文渊阁四库全书:第1193册.台北:台湾商务印书馆,1986:281.
- [13] 周义敢,周雷.张耒资料汇编[M].北京:中华书局,2007:4.
- [14] 乐史.太平寰宇记[M].王文楚,等点校.北京:中华书局,2007:182.
- [15] 张耒.明道杂志[M]//朱易安,傅璇琮,等.全宋笔记:第二编第7册.郑州:大象出版社,2006.
- [16] 杨仲良.皇宋通鉴长编纪事本末[M].李之亮,校点.哈尔滨:黑龙江人民出版社,2006.
- [17] 徐松.宋会要辑稿[M].刘琳,刁忠民,舒大刚,等点校.上海:上海古籍出版社,2014:4869.
- [18] 张邦基.墨庄漫录[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,2002:251.
- [19] 赵令畤.侯鯖录[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,2002:64.
- [20] 黄宗羲.宋元学案[M].全祖望,补修.陈金生,梁运华,点校.北京:中华书局,1986:3307.
- [21] 翟耆年.翟忠惠家传[M]//全宋文:第193册.上海:上海辞书出版社,2006:6.

## Zhang Lei's Writings on Chenzhou During His Tenure as Temple Official

### Zhang Zhenqian

**Abstract:** In the Northern Song Dynasty, Chen Zhou was a famous city in the central plains and served as a capital region and a key auxiliary prefecture. It was also the place where the forces of dissenters were placed under the background of Xifeng Reform. Zhang Lei joined the Su's school in Chen Zhou in his youth, which had an important influence on his official career and life. Through his lifetime, Zhang Lei was appointed as a temple official three times, each time residing in Chen Zhou. He created a large number of works related to Chen Zhou, which had distinct regional cultural color. During the three years of Shao Sheng and the first year of Chongning, he made two collections of poem, *The Rhyme Sequence of Tao Yuanming Drinking Poems* and *Ten Miscellaneous Poems of Lives in Chen Zhou* during his tenure at Mingdao Temple. These works emphasized the quiet and tranquil life in the temple and the unyielding character of keeping one's will, portraying the temple officials who drank their sorrows and reclusive life. During years from Zhongguan to Zhenghe, Zhang Lei supervised the Nanyue Temple, and the Chongfu Palace. The communication with the old party intellectuals revealed personal emotions in the conflict between the new and old party, reflecting the common ideological trend and political stance of the Yuanyou party. Chen Zhou is not only the space where Zhang Lei lived for a long time, but also the symbol of spiritual home, making it an important area to study the cohesion of the Su school literati group in the late Northern Song Dynasty.

**Key words:** Zhang Lei; temple officials; Mingdao Temple; Chen Zhou; literary creation

[责任编辑/周 舟]



# 出土文献所见商周继嗣制度新论\*

黄国辉

**摘要:**商周继嗣制度是商周家族制度史的重要内容。“家谱刻辞”所见商代贵族家族继承制比商人的王位继承制更具稳定性和代表性。商代在嫡长子继承制之外当先有“余子”类的占卜环节。“余子”类卜辞的本质是要确立一种宗族内的政治身份认同。周代的继嗣制度中,嫡长子“同母弟”具有的优先权更多的只是表现在其兄尚未正式继任前,春秋之后又受到了立“嫡孙”的挑战。商和西周时期的宗法继嗣原则中未见有“立嫡孙”,但随着宗法制的演进,春秋之后的“立嫡孙”逐渐被世人所接受,成为周代宗法继嗣制度的重要组成部分。

**关键词:**商周;继嗣制度;家谱刻辞;余子类卜辞;嫡孙

**中图分类号:**K221

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)03-0112-08

商周继嗣制度的核心在于保证家族血脉的延续,这在重视宗族血缘的古代中国尤为重要。但更重要的是,通过规定继承顺序和权力分配,继嗣制度确保了社会秩序的稳定和政权的连续性。如通过明确的继嗣关系,祖先祭祀得以保持连续性,家庭财产在家族内部能够有序传承,避免财产纷争。此外,继嗣制度还能使家族的传统、习俗和价值观得以代代相传,为文化的传承和发展提供重要途径,意义非凡。笔者此处仅就出土文献所见商周继嗣制度进行补论,不当之处,祈请专家斧正。

## 一、商代王位继承制与贵族宗族继承制的比较

此前学界对商周继嗣制度的讨论很多都集中在嫡长子继承制是什么时候产生的这一问题上。部分学者认为,商代继嗣以“兄终弟及”为主,而周代由于宗法制度的完备,继嗣制度则

是“父死子继”,在诸子当中尤以嫡长子继承为主。《史记·梁孝王世家》记西汉袁盎之言:“殷道亲亲者,立弟。周道尊尊者,立子。殷道质,质者法天,亲其所亲,故立弟。周道文,文者法地,尊者敬也,敬其本始,故立长子。周道,太子死,立嫡孙。殷道,太子死,立其弟。”<sup>[1]2091</sup>可见,早在西汉时期,人们就已经有这样的认识了。王国维在《殷周制度论》一文中论及商人继承制度时谓:“商之继统法以弟及为主而以子继辅之,无弟然后传子。自成汤至于帝辛三十帝中,以弟继兄者凡十四帝,其以子继父者亦非兄之子而多为弟之子。”<sup>[2]</sup>王国维以为,商、周之际发生了革命性的制度变化,其核心是周人发明了“嫡长子继承制”,从而奠定了中国古代的政治秩序,而商人则是以“兄终弟及”为主。王国维的这一论断影响巨大,但部分学者对此看法也颇有异议。1944年,胡厚宣就曾指出,殷代或已有立嫡之制<sup>①</sup>。此后,陈梦家认为,商代父死子继与兄终弟及并用,传兄之子与传弟之子并行,

收稿日期:2025-02-15

\*基金项目:中国历史研究院“兰台青年学者计划项目”(LTQN2021LX606)、国家社会科学基金冷门绝学研究专项“西周金文所见周边族群与诸夏交流融合资料综合研究”(21VJXT001)。

作者简介:黄国辉,男,北京师范大学历史学院教授、博士生导师(北京 100875),主要从事出土文献与先秦史研究。

皆无主辅之分<sup>②</sup>。李学勤则认为,商代是子继为常,弟及为变<sup>③</sup>。以上学者皆以商王王位继承为依据来讨论商代的继承制度。随后杨升南、常玉芝等把研究材料扩展到“家谱刻辞”上,认为商代的继承制度应是以子继为主<sup>④</sup>。但是对于“家谱刻辞”的真假,学界长期存在争议。近年来,笔者曾多次撰文讨论“家谱刻辞”的真伪问题,认为“家谱刻辞”当属真品<sup>⑤</sup>。在此基础上,我们可以就“家谱刻辞”所记儿氏家族继嗣情况与商王王位继承情况进行深入对比研究。

笔者以为,研究商周继承制度应该把君王之位的继承制与普通家族(卿大夫及其以下的家族)的继承制分开。由于君王之位继承制度直接涉及国家最高权力的争夺,因此斗争非常激烈,君王之位经常处于动荡不安的境地。如商代王位继承制度中兄终弟及的情况远比普通贵族家族继嗣中兄终弟及的情况要多得多。《史记·殷本纪》载商朝“自中丁以来,废嫡而更立诸弟子,弟子或争先代立,比九世乱”<sup>[1]101</sup>。至周代社会,人们更是以“一继一及,鲁之常也”<sup>[1]1532</sup>来概括鲁国的王位继承制度,而以“楚国之举,恒在少者”<sup>[3]3988</sup>来概括楚国的王位继承制度。这些概括虽然并不完全准确,但也在一定程度上说明君王之位继承制度的复杂性和多变性。实际上,无论是以“一继一及,鲁之常也”来概括鲁国的君位继承制度,还是以“楚国之举,恒在少者”来概括楚国的王位继承制度都是不准确的,那只是对于过往现象的一种概括,并不代表君王之位的继承是没有原则的。如《左传·桓公十八年》记辛伯谏周王之言,以“匹嫡”为乱之本<sup>[3]3819</sup>;诸侯葵丘之盟又记“无易树子,无以妾为妻”<sup>[4]</sup>等。可见,君王之位的继承实际上是有原则的,只是君王之位的继承利害攸关,故常受其他因素影响而变化,而人们常根据自己的实际需要,从变化之现象出发,忽视了其背后的常态,才出现“一继一及,鲁之常也”和“楚国之举,恒在少者”的看法。

我们先来看看商人王位继承制度与商人贵族家族继承制度之间的一些异同。简要对比商王位继承与儿氏家族继承情况可知:

其一,无论是商人的王位继承还是儿氏的家族继嗣,主要都是以父死子继为主,兄终弟及为辅。这是两者的相同之处。

其二,在商人王位继承中,兄终弟及的情况约十二次,远比儿氏家族的两次要多,说明一般情况下,普通家族的继嗣制度相对较为稳定,而王位的继承则常常容易受到其他因素的影响。《史记·殷本纪》所载商王中丁之后的九世之乱即是最好的证明<sup>[1]101</sup>。因此,相对来说普通家族的继嗣制度更具代表性。

其三,从表面上看,商人的王位继承和儿氏的家族继嗣,都是以父死子继为主,兄终弟及为辅,但两者实际上却存在较大差异。在儿氏家族继嗣中,虽然存在两次兄终弟及的情况,但值得注意的是,每次继承兄长成为宗主的弟弟,在其死后都是又把王位重新传回给兄长的儿子而不是自己的亲子。即使弟承兄位,也没有改变直旁系的分别,兄系始终处于直系地位,而弟系则始终处于旁系地位,继嗣原则较为稳定。但是商人的王位继承则不同,虽然类似儿氏家族继嗣中的这种情况同样存在于商人的王位继承中,如祖辛死后传位于弟弟羌甲,羌甲死后又重新传位于自己的侄子,也就是其兄祖辛之子祖丁。祖丁死后传位于堂弟羌甲之子南庚,而南庚死后又重新把王位回传给自己的侄子,也就是祖丁之子阳甲。但是在商人王位继承中,这种情况是相对少见的。更多的情况是,在兄终弟及之后,继承王位的弟弟会把王位传给自己的亲生儿子,而不是回传到兄之子。这就导致了在很长一段时间内商人的直旁系始终处于变化中。直到商王祖甲以后,商人的王位继承趋于稳定,直旁系才逐渐固定下来。

从“家谱刻辞”所记儿氏家族继嗣情况看,儿之世系中的“子”非继位为族长的嫡长子莫属,而且继位的亲子又均是以长者为先,辅以弟及。这种继嗣制度是非常稳定的。“家谱刻辞”所体现的商代继嗣制度比商王王位继承制更有代表性,更具说服力。

## 二、“余子类”卜辞的性质

殷墟甲骨中有一种被称为“余子”类的卜辞,其内容经常是贞卜“余子”或“余弗子”。如:

1.(1)戊辰卜,王贞:妇鼠娩,余子。

(2)贞:妇鼠娩,余弗其子。四月。

自小字(《合集》<sup>⑥</sup>14115+14116)(《拼集》<sup>⑦</sup>44)

2.乙亥卜,王:余弗其子妇姪子。 自小字(《合集》21065)

3.乙丑卜,王贞:司娥子,余子。 自小字(《合集》21067)

4.壬子卜,贞:余子妇嬭……。 自小字(《合集》20000)

5.戊辰卜,争贞:勿(至皂)妇(女食)子,子。 宾三(《合集》2783)

6.戊辰卜,争贞:勿(至皂)妇(女食)子,子。 宾三(《合集》2784)

7.贞:妹唯使,弗其子。 宾出(《合集》19137)

关于其中“余子”“余弗子”的讨论,学界分歧较大。胡厚宣最早对这类卜辞进行考察,他指出,“余子”之“子”是动词,指以妇某所生之子为儿子之义。殷王对于所生之子或必须经过一种贞卜之选择,然后始承认之。卜之吉,始承认之而命之名。卜之不吉则弗子之,是即卜辞所称之子与弗子<sup>⑧</sup>。《史记·日者列传》:“产子必先占吉凶,后乃有之。”《索隐》:“谓若卜之不祥,则式不收也。卜吉而后有,故云‘有之’。”<sup>[1]3218</sup>

此后,学者又提出多种不同的认识。如赵诚认为“子”应该读为“字”,是慈爱的意思<sup>⑨</sup>。饶宗颐 and 宋镇豪也把“子”读为“字”,但认为它是命名的意思<sup>⑩</sup>。

学者读“子”为“字”均是受到典籍文献的影响。《尚书·皋陶谟》记大禹之言:“启呱呱而泣,予弗子,惟荒度土功。”《伪孔传》注:“禹治水,过门不入,闻启泣声,不暇子名之,以大治度水土之功故。”<sup>[5]</sup>饶宗颐、宋镇豪因此以“子”为“字”,认为是命名取字之义。而《列子·杨朱篇》谓禹“惟荒土功,子产不字,过门不入”<sup>[6]231</sup>,大概也是学者读“子”为“字”的一个重要原因。慈爱之说颇为牵强,不可信。除了上述材料外,另有两版非常重要的“余子”卜辞被各家所忽略。

8.戊午卜,王贞:勿御子辟,余弗其子。 自小字(《英藏》<sup>⑪</sup>1767)

9.乙巳卜,自贞:王弗其子辟。 自小字(《合集》20608)

第8辞是在占卜不为子辟举行御祭,商王武丁也不“子”子辟的情况。第9辞中“王弗其子辟”当是“王弗其子子辟”之义,因为“子”字重复,故省去其一。这种省略情况在卜辞中并不鲜见,如:

10.乙亥卜:侑十宰十伐大甲申。 自历间类(《合集》32201)

其中大甲申即是大甲甲申之省。甲字因其重复而省其一,这与《合集》20608中省去一个“子”字的情况实质是一致的。《合集》20608同样是在占卜吉凶,判断要不要“子”子辟。

上述两条卜辞可以清楚表明,“子”不能理解为命名,因为“子辟”的“辟”已经是其名了。因此“命名”之说亦不可信。而胡厚宣认为“余子”类卜辞是商王占卜是否以妇某之子为其子,这种看法大体是可信的。但胡厚宣所谓“卜之吉,始承认其为子,而命之名”的看法则有待商榷。从《英藏》1767卜辞可知,“余子”的占卜并非都是发生在命名之前,这样的行为完全可以发生在命名之后。上述两条卜辞就是先有子辟之名,而后才占卜吉凶,判断是否“子”子辟。

实际上余子卜辞通常是发生在父与子之间,由此亦可知子辟当为武丁之子。这一点,我们还可以从子辟的相关卜辞中看出。关于子辟的卜辞基本上都集中在自小字类。从占卜情况看,子辟当是商王的子辈亲属。

11.(1)戊戌卜,王:勿御子辟。 一

(2)戊戌卜,王:上求子辟我。

(3)于中子神子辟。 一 自小

字类(《合集》20024)

这版卜辞的第(2)辞,裘锡圭曾有过讨论,他认为其中的“我”或作“娥”,当读为“宜”,古代有宜祭;上读为“尚”。卜辞大意是在决定不为子辟举行御祭之后,才卜问是否为他向鬼神求福宜的。此版第(3)辞是占卜向中子祈求保佑子辟的情况。中子可能是武丁已故的子辈之一。

12.(1)御子辟中子。不。

(2)己未卜:御子辟小王。不。

自小字类(《合集》20023)

从《合集》20024中可知,中子是武丁已故的子辈人物,因此“御子辟中子”,当是御子辟于中子之义。同理,“御子辟小王”即是御子辟于小王之义,小王当是武丁故去的太子孝己。

13.(1)戊午卜,王:于母庚神子辟。 □

月。 一 自小字类(《合集》19964)

母庚是小乙的配偶。卜辞大意是占卜商王武丁向母庚祈佑子辟的情况。

14.(1)于司御子辟。 自小字类(《英

藏》1768)

司是受祭对象,具体身份待考。这是占卜向司祈求御祭子辟的情况。

以上子辟卜辞大部分是占卜向商王故去的亲人祈求保佑子辟的情况。这可能与子辟身体多疾有关。

15.(1)乙卯卜,[王]:祀畀防子辟目。

(2)乙卯卜,王:祀毋其畀防子辟目。 自小字类(《合集》20020)

16.辛丑卜,自贞:子辟疾目,不其肩瘳抑。肩瘳[执]。三月。 自小字类(《合集》21036)

通过上述相关子辟卜辞的整理研究,我们认为,子辟当是商王武丁的儿子,与武丁存在直系血缘关系。结合子辟的“余子”类卜辞可知,子辟可能在出生后,占卜不利,所以没有得到武丁的认可。但在其后来的人生中却得到了武丁的关怀,其中的原因尚未可知。武丁多次为他进行禳灾祈佑的占卜,甚至多年后还重新进行占卜,试图再次确立子辟为“子”的身份。由此可知,商人生子之后,当先通过占卜来确立所生之子是否进入自己的“儿子”序列。如果占卜结果不吉利,则所生之子不能够进入其“子”的序列。这也就意味着所生之子失去了作为其子能够享受到的相应权利、资源和地位。反之,进入其子序列的,则能够享受到相应的权利、资源和地位,其中就包括了潜在的继嗣权利。因此,“余子”类卜辞里面的“子”不仅仅是一种血缘的标识,更是一种宗族政治身份的认同。

《史记·周本纪》记述周人祖先后稷的身世,后稷的母亲姜嫄在生下他以后,认为他是不祥之人,于是多次丢弃他,但后稷总是受到庇护。姜嫄以为非常神异,于是重新收养了后稷,并将他养大。因为当初想要丢弃后稷,所以就给他取名“弃”<sup>⑩</sup>。今天我们虽然难以确知姜嫄为何会认为后稷不祥,但如果结合《史记·日者列传》“产子必先占吉凶,后乃有之”<sup>[1]3218</sup>的记载,姜嫄极有可能是在产子以后进行了占卜,结果显示不吉利,因此才想把后稷丢弃。如果丢弃成功,那么后稷显然就不能够进入“子”的序列了。这和武丁之妇产下“子辟”时占卜不吉利,因此没有把“子辟”纳入武丁的“子”的序列的情况有点相似。但是占卜还不是唯一的决定

因素,经过丢弃事件之后,姜嫄重新收养了后稷,而后稷最后成为周人的宗族首领。这就类似于武丁后来重新占卜是否接纳“子辟”的情况。

因此,商代及其之前的时代,在嫡长子继承制之外当先有余子类的占卜环节。占卜不吉的,即使是嫡子也有可能被放弃。“余子”类卜辞本质上不是在占卜父子之间的血缘关系,因为血缘关系是天然的,而是要确立一种宗族内的政治身份认同。这是此前研究没有注意到的。在“余子”占卜中获得认可的,不仅会具有血缘身份,更具有宗法政治的身份。具有这双重身份的儿子虽然不一定是嫡子,但在宗族权力分配上应当具有一定的资格,在宗族的继嗣中也有相应的顺位权利。

第8、9两辞都在占卜“弗其子辟”的事,值得注意的是,两条卜辞在时间上至少相距了十三日。先是第9辞由自贞卜,然后再由商王武丁自己亲自贞卜,充分说明商王武丁对子辟能否获得其子身份的关注。美国学者司礼义曾指出,在一对正反对贞的卜辞里,如果其中一条用“其”字,而另外一条不用,那么用“其”字的那条所说的事,一般是贞卜者所不愿看到的<sup>⑪</sup>。这一原则,后来被称为司礼义的“其”字规则,为学界所接受。根据司礼义的研究成果,我们认为,虽然以上《合集》20608与《英藏》1767没有直接出现对贞情况,但其文例与《合集》14116中第(2)辞的文例完全一致,这很可能说明商王是不愿意看到“弗其子辟”的结果,而是希望能够以子辟为其子。子辟获得武丁承认之后,应当具有了宗法政治身份。虽然他可能已经从商王室分出,成为独立的小宗,所以他能称“子”,但通过“余子”占卜之后,他又重新融入商王室之中,获得相应的宗族权力分配和继嗣顺位的资格。宗族的分合并不是一成不变的,这是值得注意的。

### 三、周代继嗣制度中的“弟及”

关于周代的继嗣制度,毋庸置疑是实行嫡长子继承制的,这一点我们不再赘言<sup>⑫</sup>,但是对于嫡长子继承制下的一些补充情况是值得关注的。

《左传·襄公三十一年》:“天子死,有母弟则立之,无则长立。年钧择贤,义钧则卜,古之道也。”<sup>[3]4373-4374</sup>《左传·昭公二十六年》:“昔先王之命曰:‘王后无嫡,则择立长。年钧以德,德钧以

卜。’王不立爱，公卿无私，古之制也。’<sup>[3]4592-4593</sup>两条材料所反映出的周人继嗣制度一致，其选立继嗣的四种要素按顺次先后可见表1。

表1 周人选立继嗣的四种要素顺次

襄公三十一年	大子、母弟	长	贤	卜
昭公二十六年	適(嫡)	长	德	卜

先秦典籍中的“母弟”大多是指国君或宗主的“同母弟”。其身份当分两个阶段，一是其父国君或宗主在位时，或其兄太子尚未正式继任为新国君或新宗主之前，他和太子并为嫡子，故其宗法地位高于其他庶子，在太子死后，他具有继承王位或宗主的优先权，故在继嗣中处于第二顺位；二是在其父国君或宗主去世，其兄太子正式继任为新国君或新宗主之后，他的身份虽然还是新立国君或宗主的母弟，但是其不再具有第二顺位的优先继嗣权了。这时候新国君或宗主的儿子比“母弟”更具优先继嗣的权力。如1978年河北元氏县西张村西周墓出土的西周中期器“臣谏簋”(《铭图》<sup>⑤</sup>05288)铭文记：

唯戎大出[于]軹，邢侯搏戎，诞令臣谏□□亚旅处于軹，同王□，[臣]谏曰：“拜手稽首，臣谏□亡，母弟引庸有长子□。余弁(任)皇辟侯令，肆觥作朕皇文考宝尊。”唯用□康令于皇辟侯，句□□。<sup>⑥</sup>

“同”字，谢明文指出，当是“聚合”“聚集”之义。“弁”字，汤志彪认为当读为任。“觥”字，单育辰、谢明文均认为是虚词。诸家对“臣谏□亡母弟引庸有长子□”一句争议较大。李学勤断作“臣谏□亡，母弟引庸有长子□”。李学勤指出，“引”在本铭中不能做虚字解，据上下文义推求，可能是谏的母弟的名字。“庸”意为乃。“长子”下面一字也应当是人名。单育辰断为“臣谏□亡母弟，引庸有长子□”，并认为，“引”字当读为“矧”，用作虚词。笔者以为，如若断为“臣谏□亡母弟，引庸有长子□”，将“引”读为“矧”，那么会存在诸多疑难处。如“庸”字及整个句子文义不易解。整个句子大意就会变成，臣谏说，他没有母弟，也没有长子。那么他为何要对他的上司邢侯说这样无头无脑的话呢？

笔者以为，李学勤的释读大体可从。不过，其中臣谏母弟的名字可能是“引庸”，“庸”字不必释为“乃”。铭文大意是说，戎人大出于軹地，

邢侯和戎人作战，让臣谏带领亚旅等军队驻扎在軹，和王师会合。臣谏禀告邢侯说，他的儿子早死，但他同母弟引庸却有长子。臣谏说这些话的目的实际上是因为他自己要征战，不知道能否活着回来。所以赶紧借机确立自己家族的继承人，以确保家族能够继续保有邢侯赐予的官爵，从而延续其家族的发展。这里，臣谏因为自己无后，而其母弟有长子，未来可以承重，所以立其母弟为后。

可见，只有在新国君或宗主无子的情况下，“母弟”才具有继嗣的权力。“母弟”在继嗣中的优先权实际上更多的只是表现在其兄太子正式继任为新国君或新宗主之前。当然，这里是仅就继嗣权力而言，虽然在其兄太子正式继任为新国君或新宗主之后，“母弟”丧失了优先继嗣的权力，但是这并不影响到他作为新任国君或宗主“同母弟”的尊贵身份而因此所具有的较高权力和地位。

对于周代兄弟在宗族中继嗣的情况，我们还可以通过出土材料得到证实。战国时期的《包山楚简·案卷》记：

左馭番戍食田于邛(国)噬邑城田，一索畔(半)畹。戍死，其子番寔后之。寔死无子，其弟番黠后之。黠死无子，左尹士命其从父之弟番款后之。款食田，病于责(债)，骨償之。左馭游晨骨賈之。又(有)五籥、王士之后郢赏间之，言谓番戍无后。右司马适命左令黠定(正)之，言胃(谓)戍有后。<sup>[7]</sup>

材料大意是说，左馭(官名)番戍有食田一索半畹(即长八十尺，宽十五步)。番戍死后，他的儿子番寔继嗣。番寔死后，由于没有儿子，就由他的弟弟番黠继嗣。番黠死后也没有儿子，只好由他的从父之弟(即父亲番戍的弟弟)番款来继嗣。番款因欠债之故，就把所食之田卖了。但五籥和郢赏对这起土地交易提出异议，认为番戍没有继嗣。右司马派人核定认为，番款的继嗣是合法的，故言番戍有后。据此我们亦可简单把番氏家族的继嗣情况勾勒如下：

番戍<sup>1</sup>——番寔<sup>2</sup>  
| |  
番款<sup>4</sup> 番黠<sup>3</sup>

从中我们可以看出，在番氏的家族继嗣中，

番戍虽然有弟弟番歃,但因为有子番寔,故在其死后没有让弟弟番歃继嗣,而是让自己的儿子番寔继嗣。番寔死后本该传宗主之位于自己的儿子,但他没有儿子才不得不让自己的弟弟番豨来继嗣。番豨死后也本该由其子继嗣,但他也没有儿子,最后只能让他的从父之弟番歃来继嗣。可见,在家族继嗣中弟弟只有在作为宗主的兄长没有儿子的情况下才有继嗣的权力。如作为宗主的兄长已经有儿子了,那弟弟就没有继嗣的权力了。在家族继嗣中,父死子继和兄终弟及的原则不是并列的,前者占据主导地位,后者只是一种补充。

值得注意的是,番歃作为番豨的从父之弟,也就是番戍的弟弟,虽然在番戍有子的情况下没有继嗣权,但如果番戍之子无子,他即享有继嗣的权力。本案中右司马适最后的判决认为番歃可为番戍后,就是从法律上承认了番歃的继嗣权。

需要注意的是,虽然商周社会都是实行嫡长子继承制,都是以父死子继为主,兄终弟及为辅,但两者在兄终弟及上还是存在一些差异的。如在周代社会,弟弟一般只有在身为宗主的兄长没有儿子的情况下才能继嗣为新宗主。但是商代社会则不然,从儿氏“家谱刻辞”的记载来看,虽然身为宗主长的壹和御都有自己的儿子,但是他们都没有优先传位于自己的儿子,而是直接让自己的弟弟继嗣。这种情况在商人的王位继承中更为常见。即便是到其后裔宋时,仍然出现宋宣公舍其太子与夷而立自己的弟弟和的情况。宋宣公把父死子继和兄终弟及看成两种并列的选择方式,但其实周代父死子继当是无条件的,兄终弟及则是有条件的,前者是主要的,而后者是辅助性的。可见在商人那里,即便是身为宗主的兄长有自己的儿子,弟弟也有权继嗣为新宗主。

#### 四、周代继嗣制度中的“立孙”

在周代的继嗣制度中,很少有涉及“立孙”的规定。但在实际的历史进程中,孙子辈,尤其是其中的嫡孙,对宗族的继嗣确实存在一定的影响。这种情况虽然未见于商人的王位继承中,却很早就发生在先周时期周人的继嗣中。《史记·周本纪》曾记:

古公有长子曰太伯,次曰虞仲。太姜生少子季历,季历娶太任,皆贤妇人,生昌,有圣瑞。古公曰:“我世当有兴者,其在昌乎?”长子太伯、虞仲知古公欲立季历以传昌,乃二人亡如荆蛮,文身断发,以让季历。<sup>[1]115</sup>

很显然,如果按照宗法继承制,古公之后当由太伯继嗣,但是小儿子季历生下姬昌,出现祥瑞气象,古公认为周人的兴盛将从姬昌开始。他虽然没有明言要立季历,并通过季历传位于姬昌,但他的大儿子、二儿子都心知其意,所以自行出走到荆蛮之地,从而让季历继嗣古公。表面上看是立子季历,实际上却是在“立孙”。西周时期普通贵族家族也有类似欲“立孙”而“立子”的情况。西周中期的“作册嗇卣”(《铭图》13340)铭文记:

作册嗇作父辛尊,厥名宜曰:“子子孙孙宝。”不禄嗇子子征先尽死。亡子。子引有孙。不敢娝(夷)擾(安),覩铸彝,用作大御于厥祖妣、父母、多神。母(毋)念哉,弋勿剥嗇鰥寡,遗祐宗不剃。<sup>⑩</sup>

“娝”字读为夷,“擾”字读为安,“覩”字作虚词,皆从单育辰的看法。“子征”为人名,不禄嗇子和子征是同位语。“尽”,终也,与死同义。“先尽死”指“子征”先于嗇而死。“亡子”即无子,指嗇没有了为后之子。这与《左传·哀公二年》所记卫灵公之言“余无子”相类。卫灵公因为太子蒯聩出逃,而没有了为后之子,故言其“无子”。而实际上卫灵公是有“子南”等其他儿子的。“引”字,单育辰认为当读为“矧”,表示亦无之义。然其所举例中的“矧”字皆当作况词,表示况且。因此“子引”当为人名,是作册嗇的另一个儿子。“子引有孙”的“孙”是相对作册嗇而言的。这类似于《列子·汤问》愚公移山故事中的愚公之言:“虽我(愚公)之死,有子存焉,子又生孙。”<sup>[6]160</sup>其中“子又生孙”的“孙”指的是愚公之孙。“母”字单育辰读为“汝”,不可信。“毋”字当读为“毋”,作语首助词,无实义。“毋念哉”就是“念哉”。《左传·文公二年》引《诗》曰:“毋念尔祖,聿修厥德。”杜预注:“毋念,念也。”<sup>[3]3991</sup>“毋念尔祖”,今本《诗·大雅·文王》记作“无念尔祖”,毛传“无念,念也”<sup>[8]</sup>。“作册嗇卣”铭文大意指,作册嗇为其日名为辛的父亲做了此件器物,其名称内涵为“子子孙孙宝”。不禄嗇子子征先死,子征没有儿子。但子引为作册嗇生下了孙子。但嗇不敢

悦安,而是敬做此器物,向祖妣、父母、多神举行御祭祈福,祈求这些祖先神们要关照自己的宗族,使自己的宗庙不绝祀,家族绵延不断。本铭当是作册嗑在其嫡子死后,想要重新“立子”。作册嗑显然是看中了子引的儿子,希望其未来能够承重,因此借口“子引有孙”来立“子引”为“子”,这与古公因其孙而立其子相类似。可见家族中的孙子辈确实也会对其宗族继嗣产生一定的影响,某些时候这种影响甚至是决定性的。

周人灭商后,在其后世王位继承中,也偶尔出现直接“立孙”的现象。《史记·周本纪》记:“五十一年,平王崩,太子泄父蚤死,立其子林,是为桓王。桓王,平王孙也。”<sup>[1]150</sup>周平王在其太子死后,立了太子的儿子,也就是他的孙子,即后来的桓王。不仅周人的王位继承如此,诸侯国君的君位继承也出现过类似的现象。《左传·哀公二年》记:

初,卫侯游于郊,子南仆。公曰:“余无子,将立女。”不对。他日又谓之,对曰:“郕不足以辱社稷,君其改图。君夫人在堂,三揖在下,君命祇辱。”夏,卫灵公卒,夫人曰:“命公子郕为太子,君命也。”对曰:“郕异于他子,且君没于吾手,若有之,郕必闻之,且亡人之子辄在。”<sup>[3]4681-4682</sup>乃立辄。

卫灵公本来立有太子蒯聩,但蒯聩与卫灵公夫人南子关系紧张,图谋杀掉南子,后因计划失败而逃亡宋国。蒯聩出逃后,太子之位空缺,卫灵公多次告诉他的庶子子南,想要立他为后,结果都遭到了子南的拒绝。卫灵公死后,其夫人试图以君命立子南为君,仍然被拒。子南认为,自己是庶出,而且卫灵公生前没有过正式的授命,况且蒯聩还有儿子在。最后卫国立了卫灵公之孙,原太子蒯聩之子辄。

那么这种直接“立孙”(尤其是“立嫡孙”)的情况是否符合周代的宗法继嗣原则?如果可以“立嫡孙”,那么它应该排在哪个层次?这些问题都是需要进一步探索的。笔者以为,从前文所引《左传·襄公三十一年》与《左传·昭公二十六年》所载周代宗法继嗣原则看,“立孙”一开始并未被纳入周人的继嗣原则中,哪怕是在商人那里也是未见的,因此在整个周代的继嗣中,不管是王位、君位还是普通贵族家族的继嗣,直接“立孙”的情况都是非常罕见的。但随着宗法制的不断深入发展,春秋以后“立嫡孙”的情况

却被越来越多的人所接受。《礼记·檀弓上》记:

公仪仲子之丧,檀弓免焉。仲子舍其孙而立其子。檀弓曰:“何居?我未之前闻也。”趋而就子服伯子于门右,曰:“仲子舍其孙而立其子,何也?”伯子曰:“仲子亦犹行古之道也。昔者文王舍伯邑考而立武王,微子舍其孙腓而立衍也。夫仲子亦犹行古之道也。”子游问诸孔子,孔子曰:“否。立孙。”<sup>[9]</sup>

春秋时人公仪仲子死后舍弃了嫡孙,而是立其庶子为后。檀弓对此困惑不解,前去问鲁国的子服伯子。伯子认为,公仪仲子在宗族继嗣上实行的是古之道,就像当年文王舍伯邑考而立武王,微子舍其孙腓而立微仲衍。为此子游也特别向孔子请教了此事,孔子认为公仪仲子的做法不对,应该是“立孙”。可见,到了春秋时期,嫡子死后,“立嫡孙”的情况越来越受到时人的认可,逐渐被纳入宗法继嗣中,甚至排到了立庶子之前,这是值得重视的现象。

以上仅就周代嫡长子继承制下的一些补充原则进行了说明,历史上实际的继嗣情况要比这些原则复杂得多。现实中僭越原则的继嗣比比皆是,非简单的原则可以概括,这是我们在研究中需要注意的。

总之,商代继嗣制度以父死子继为主,兄弟及为辅。出土文献则表明,商代及其之前的时代,在嫡长子继承制之外当先有余子类的占卜环节。周代的继嗣制度是嫡长子继承制,但出土文献提示了周代继嗣更为复杂的情况。国君或宗主的“同母弟”在继嗣中的优先权实际上更多的只是表现在其兄太子正式继任为新国君或新宗主之前,此类情况也适用于普通宗族,这也体现在包山楚简的材料中。商和西周时期的宗法继嗣原则中未见有“立嫡孙”,但随着宗法制的演进,西周晚期至春秋之后的“立嫡孙”逐渐被世人所接受,成为宗法继嗣制度的重要组成部分。

#### 注释

①⑧胡厚宣:《殷代婚姻家族宗法生育制度考》,载《甲骨学商史论丛初集(外一种)》,河北教育出版社2002年版,第82—133页,第126页。②陈梦家:《殷虚卜辞综述》,中华书局1988年版,第641页。③李学勤:《论殷代亲族制度》,《文史哲》1957年第11期。④杨升南:《从殷墟卜辞中的“示”、“宗”说到商代的宗法制度》,《中国

史研究》1985年第3期；常玉芝：《论商代王位继承制》，《中国史研究》1992年第4期。⑤黄国辉：《“家谱刻辞”研究新证》，《出土文献》第3辑，中西书局2012年版；《“家谱刻辞”续说》，《史学理论与史学史学刊》2021年第2期。⑥郭沫若主编：《甲骨文合集》，中华书局1999年版。文中简称为《合集》，所引此书的甲骨均只标序号，不标页码。⑦黄天树：《甲骨拼合集》，学苑出版社2010年版。文中简称为《拼集》。⑧赵诚：《甲骨文简明词典》，中华书局2009年版，第367页。⑨饶宗颐：《由〈尚书〉“余弗子”论殷代为妇子卜名之礼俗》，《古文字研究》第16辑，中华书局1989年版，第157—159页；宋镇豪：《商代婚姻的运作礼规》，《历史研究》1994年第6期。⑩李学勤、齐文心、艾兰：《英国所藏甲骨集》，中华书局1992年版。文中简称《英藏》。⑪司马迁：《史记》，中华书局1982年版，第111页。⑫Paul L.-M. Serruys, *Studies in the Language of the Shang Oracle Inscriptions, T'oung Pao, Second Series, Vol. 60, Livr. 1/3 (1974)*。⑬李玲玲、杜勇：《西周王位继承法再探析》，《中州学刊》2020年第11期。此文虽然讨论的是西周王位继承法的问题，但实际上对整个周代的继嗣制度都有讨论。⑭吴镇烽：《商周青铜器铭文暨图像集成》，上海古籍出版社2012年版。文中简称《铭图》。⑮铭文释读综合李学勤、唐云明、单育辰、谢明文、汤志彪等学者的意见。详见李学勤、唐云明：《元氏铜器与西周的邢国》，《考古》1979年第1期；单育辰：《作册嗑卣初探》，中国文化遗产研究院编：《出土文献研究》第十一辑，中西书局2012年版，第24—31页；谢明文：《臣谏簋铭文补释》，《国家博物馆馆刊》2014年第3期；汤志彪：《河北元氏铜器铭文补释》，《出土文献》2020年第1期。下文所引上述诸家之说，皆同此注。⑯铭文释读综合单育辰、王晖、朱凤瀚、高婧聪、贾海生、买梦潇等学者意见。详见单育辰：

《作册嗑卣初探》，第24—31页；王晖：《作册嗑卣铭文与西周士大夫礼研究》，《中原文化研究》2016年第1期；朱凤瀚：《金文所见西周贵族家族作器制度》，北京大学出土文献研究所编：《青铜器与金文》第一辑上册，上海古籍出版社2017年版，第24—45页；高婧聪：《宗法制度与周代国家结构研究》，中国社会科学出版社2020年版，第250—255页；贾海生：《作册嗑卣铭文所见祔祭典礼》，《考古与文物》2021年第3期；买梦潇：《作册嗑卣铭文所见西周宗法制度与宗法实践》，载北京大学出土文献研究所编：《青铜器与金文》第九辑，上海古籍出版社2022年版，第39—51页。后文所引以上诸家观点，皆同此注。

#### 参考文献

- [1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [2]王国维.观堂集林:附别集[M].北京:中华书局,1959:454-455.
- [3]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [4]十三经注疏:孟子注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:6004.
- [5]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:301.
- [6]杨伯峻.列子集释[M].北京:中华书局,1979.
- [7]陈伟,等.楚地出土战国简册:十四种[M].北京:经济科学出版社,2009:56.
- [8]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:1086.
- [9]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:2758.

## Revisiting Shang and Zhou Succession Practices Based on Unearthed Documents

Huang Guohui

**Abstract:** The inheritance system of the Shang and Zhou dynasties constitutes a significant aspect in the history of their familial institutions. The aristocratic family succession system reflected in the “ancestral genealogy inscription” demonstrates greater stability and representativeness compared to the Shang royal succession practices. Before the establishment of the primogeniture system, the Shang dynasty likely implemented divination rituals concerning “royal heirs” (Yu Zi). The essence of these oracle bone inscriptions of “Yu Zi” was to establish political identity recognition within the clan structure. In Zhou dynasty succession practices, the preferential rights of the “uterine brothers” primarily observed before their elder brother’s formal ascension. However, this privilege later faced challenges from the emerging practice of designating “legitimate grandsons” during the Spring and Autumn period. While there is no evidence of “legitimate grandson designation” in the patrilineal succession practices of the Shang and Western Zhou periods, this practice gradually gained acceptance as the clan system evolved during the Spring and Autumn period, ultimately becoming an integral component of Zhou dynasty patrilineal succession institutions.

**Key words:** the Shang and Zhou dynasties; inheritance system; ancestral genealogy inscription; royal heirs oracle bones; legitimate grandsons

[责任编辑/启 轩]



# 出土简牍所见西汉“别治”政区考辨\*

## ——兼论汉代的“别治”制度

赵海龙

**摘要:**出土简牍所见之“别治”政区具备较为完整的乡里结构与系统的职官制度,地理位置不在王陵奉邑与都乡范围之内,拥有实际的辖区,属于秩级低于正式县级政区的特殊类型。出土简牍揭示的“别治”政区有两种类型:一类由正式的县级政区降级而来,另一类由正式的县级政区析分而来,皆受到毗邻之县的监管。“别治”政区的发展亦有两种路径,一类废入监管之县,另一类升格为正式的县级政区。综合出土简牍及相关资料的记载,“别治”是汉代常设的一项制度,其主要特征是“别治”之前皆有监督管理的“某官”,“别治”的秩级较“某官”略低,属于“某官”的分支机构,对“某官”具有一定的依附性,不同类型的“别治”皆拥有一定的管辖范围,与地域联系紧密。

**关键词:**“别治”;特殊县级政区;长沙国;出土简牍;西汉

**中图分类号:**K234

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)03-0120-09

出土简牍的发现极大地拓宽了秦汉史的研究广度与深度。敦煌汉简、尹湾汉简、五一广场东汉简牍等先后发现的“别治”资料为重新认识汉代制度提供了新的视角。谢桂华、朱荣莉指出尹湾汉简记载的“别治”为盐铁都官的分支机构<sup>①</sup>。侯旭东认为五一广场东汉简牍记载的“沮乡别治掾”属于乡级政府的派出机构<sup>②</sup>,李松儒、庄小霞则认为“沮乡别治掾”为县廷派驻沮乡的掾职<sup>③</sup>。白军鹏提出敦煌汉简记载的“大煎都候丞别治富昌燧”,乃大煎都候丞可以经常到所属各燧驻守,并处理相关事务<sup>④</sup>。学界对尹湾汉简、五一广场东汉简牍、敦煌汉简等记载的“别治”资料主要是进行个案式考察。

新近刊布的走马楼西汉简、海昏简牍、益阳兔子山汉简记载了别治醴陵、别治长赖、别治门浅、别治鄢阳、别治癸阳等资料,引起了学界对“别治”地理属性的讨论。如杨芬、宋少华推测

别治长赖、别治醴陵为地名或长沙国都附近的机构<sup>⑤</sup>;王勇认为别治长赖、别治醴陵属于管理王陵奉邑的特殊政区,没有独立的辖区,寄治于临湘县都乡境内<sup>⑥</sup>;陈松长、陈湘圆则将别治长赖、别治醴陵视为长沙国的属县<sup>⑦</sup>。张建文、曹骥认为“别治鄢阳”即别治诏书于鄢阳,鄢阳县与海昏侯国为同级行政单位<sup>⑧</sup>。学界的相关认识存在一定分歧。

笔者拟在传世文献的基础上,结合出土文献的相关记载,考察“别治”的政区属性及其设置特点,并结合其他属性的“别治”资料,进一步探究汉代“别治”制度的内涵。

### 一、出土简牍所见西汉的“别治”政区

走马楼西汉简载“□□宫司空县邑别治园承(0096)”<sup>⑨</sup>,虽然该简内容有所残缺,但是从“别

收稿日期:2025-01-17

\*基金项目:国家社会科学基金一般项目“出土资料与西汉县址定位研究”(24BZS010)、国家社会科学基金重大项目“《水经注》校笺及水道与政区复原研究”(22&ZD265)。

作者简介:赵海龙,男,苏州科技大学历史学系副教授(江苏苏州 215009),主要从事历史政区地理、秦汉史研究。

治”与县邑并列来看,走马楼西汉简所见之“别治”应具备县级机构的某些特征。走马楼西汉简见有“九年五月乙未朔辛酉,别治长赖都乡啬夫声行丞事敢告临湘丞主(0132)”“别治长赖稷里(0795)”等内容,据此可知别治长赖辖有都乡、稷里,是拥有乡里机构的行政区划,秦汉时期地方基层行政组织为郡县乡里结构,别治长赖显然具有县级政区的主要特征。走马楼西汉简记载“血娄有(又)盗长赖令史吴铜柳一(0585)”<sup>⑩</sup>,则长赖属官有令史。秦汉时期令史为县廷的主要属吏,走马楼西汉简中亦有多处类似记载,如“临湘令史(0143)”“辰阳令史(0046)”,显然令史也是别治长赖作为县级政区的重要组成元素。据此可知,走马楼西汉简中的别治长赖具有县级政区的多种特征。走马楼西汉简同时记载了长沙内史及其所属县邑:

三月甲申,长沙内史齐客、邸长始守丞谓临湘、宫司空、食官、寿陵、采铜、烝阳、南阳、连道邑、别治醴陵:移牒临湘长一短二,采铜、宫司空、食官、烝阳各一,醴陵(0175)

南阳、连道、寿陵短各一,□遣吏是服,处实[ ]所,必得,缪不相应,与者名毋留。ノ卒史当、书佐膊(0188)

根据简文(0175)(0188)的记载可知,两枚简文的内容乃长沙内史向属县及所属机构下发的下行文书,二者内容相近,所叙乃同一事件,可以合并处理。简文中的别治醴陵与临湘、烝阳、南阳、连道邑等县邑为并列的关系,皆受长沙内史的管辖,可以与其他诸县一般与长沙内史发生直接的文书联系,由此也可证明别治醴陵是具备县级政区的特征的。

“别治”政区虽然具备县级行政区划的一般特征,但是其秩级略低于正式设置的县级政区<sup>⑪</sup>。走马楼西汉简《非纵火时擅纵火案》载:

七年三月丁丑朔癸未临湘令寅谓南乡,告尉、别治长赖、醴陵,敢告寿陵西山主:不智(知)何人非从(纵)火时擅从(纵)火,燧燔梅材、芟草。不智(知)何人亡满卅日不得、出,驾(加)论命不智(知)何人耐为隶臣。得、出,有[后请](情)□□(0176+0181)

这条简文中临湘县令在下发文书时,分别使用

“谓”“告”“敢告”等词汇,据陈松长、陈湘圆考察,在司法文书中“谓”的对象为直管下级机构,“告”的对象为非直管下级机构,“敢告”的对象为平级机构<sup>⑫</sup>。《汉书·百官公卿表》:“县令、长,皆秦官,掌治其县。万户以上为令,秩千石至六百石。减万户为长,秩五百石至三百石。皆有丞、尉,秩四百石至二百石,是为长吏。”<sup>[1]742</sup>县丞、县尉作为县廷长吏之一,辅佐县令长主管县内诸项事务,属于县令长的非直接管辖的下级职官,县丞、县尉的秩级低于县令长,受到县令长之监督与管理,在行政文书中使用“告”是比较恰当的。

走马楼西汉简《非纵火时擅纵火案》中“告”的对象与文献中常见的有所不同,除了常见之县尉外,另见有别治长赖、别治醴陵,二者与县尉同时作为县令“告”的对象,临湘县令要求三者一并抓捕纵火犯,因而别治长赖、别治醴陵与县尉的秩级相当,而低于临湘县令,由此亦可佐证“别治”政区的秩级低于正式的县级政区。海昏简牍《国除诏书》中的相关记载亦显示这一特征:

十月甲申,豫章太守廖、都尉丞霸行丞事,下都尉、县、侯国,承事下当用者如诏书,掾宽、郡守卒史宽、书佐千秋

十月丙戌,海昏侯国守相宜春长千秋、守丞建城尉同,下侯家、别治鄢阳,承书从事下当用者如诏书,掾延年、守令史万年<sup>[2]</sup>

该诏书详细记载了从豫章太守下发文书至都尉、县、侯国,再由豫章郡所属海昏侯国的守相、守丞下发文书至侯家、别治鄢阳的整个文书传递过程。侯家即为侯家丞,侯家丞属于列侯家吏系统,是列侯家务的主管,侯国相则是列侯行政官吏系统的最高官员<sup>⑬</sup>。据尹湾汉简记载,侯国相的秩级在三百石至四百石之间,而侯家丞的秩级皆为比三百石<sup>⑭</sup>,海昏简牍《国除诏书》记载海昏侯国守相、守丞发往侯家丞的命令亦使用了下行文书,显然侯家丞在秩级上是低于侯国相的,别治鄢阳与侯家丞并列,其秩级也应低于海昏侯相。

益阳兔子山汉简有关“别治臆阳”的记载残缺较为严重,但从残留的简文信息来看,“别治臆阳”亦有类似特征:

□治臆阳丞龙敢告:益阳丞主至今未

□告主/国手/[十二]月乙未朔,朔日,别治應阳

□[益]阳丞主至今未报。写追,故令人□(⑤貳 159+⑤貳 160+⑤貳 161+⑤貳 162+⑤貳 163)<sup>[3]96</sup>

□之廷下應阳

□辭曰:为益阳人不智

□名吏里,它坐·今问之益(⑤貳 248正)<sup>[3]101</sup>

简文⑤貳 248 正中可见“廷下應阳”,秦汉简牍中多见“敢言之:廷下”的行政文书,则别治應阳为地方职官性质的可能性较大,而简文⑤貳 159—163 中“□治應阳丞”残断之字应为“别”,该简文中的别治應阳职官为“丞”,与走马楼西汉简中多处记载的“别治丞”十分类似:

三年六月乙丑朔庚辰,别治门浅丞福敢告临湘(0313)

八年六月庚子朔丁卯,攸丞通守别治醴陵丞敢言之:府移七年醴陵狱计。举劾曰:库决入钱五千皆黄钱,付丞(0542)

□□□朔甲申,别治长赖丞尊□(1310)走马楼西汉简中的“别治醴陵”“别治门浅”“别治长陵”,其最高职官皆为“丞”,而未见令长的相关记载,虽然目前海昏简牍《国除诏书》没有明确记载“别治鄴阳丞”,但是“别治鄴阳”的秩级亦是低于侯国相的。因此,“别治”政区属于秩级低于正式县级政区的特殊类型。

## 二、“别治”政区的地理位置

目前汉简中总计发现别治醴陵、别治长赖、别治门浅、别治鄴阳、别治應阳等五处“别治”政区的实例,通过对“别治”政区地理位置的探讨有助于深化对“别治”政区的认识。

醴陵、鄴阳有考古发掘资料佐证,地理位置较为明确<sup>⑤</sup>。门浅的地理位置虽有一定争议,但是位于今湖南省桃源县青林乡附近的采菱故城的可能性更大<sup>⑥</sup>。长赖、應阳的地理位置则有待进一步探究。

應阳之“應”为“应”的异写,根据應阳的地名构成,以及长沙国多个以“阳”命名的县级政区,應阳与应水或应山有一定关联。《水经·湘水

注》记载有长沙国境内之应水:“湘水又东北与应水合,水出邵陵县历山……东南流迳阳县南,晋分观阳县立,盖即应水为名也。……王隐曰:应阳县本泉陵之北部。”<sup>[4]</sup>据《湘水注》记载,应阳县在西晋时期设立,位于应水流域。应水即今芦洪江,芦洪江流域发现有大量汉代遗址、墓葬<sup>⑦</sup>。西晋应阳县位于今湖南省东安县芦洪市镇,而芦洪江流域的汉代墓群皆在今芦洪市镇周边,其中马家台遗址、大正山窑址则正位于今芦洪市镇,马家台遗址的规模较大,因此西汉初期设立的應阳县位于今东安县芦洪市镇的可能性较大<sup>⑧</sup>。

至于长赖的地理方位,有研究者根据湖南长沙地区西汉墓中出土的滑石印章“长赖长印”,将“长赖长印”的“赖”视为“濼”字之省,并根据《水经·肥水注》中“长濼津”的记载,将其定位在安徽省寿春县境内<sup>⑨</sup>。但走马楼西汉简中“别治长赖”“长赖”等资料的刊布,则显示“长赖长印”可能与长沙国关系更密切。走马楼西汉简中记载有长沙国临沅县,在五一广场东汉简牍中临湘县辖有临沅乡,二者有明显的沿革继承关系<sup>⑩</sup>。走马楼西汉简中的长赖与五一广场东汉简牍中的长赖乡、长赖亭的关系亦类似。五一广场东汉简牍中的长赖乡、长赖亭的记载如下:

辄部贼曹掾黄纳、游徼李临逐召贤。贤辞:本临湘民,来客界中,丞为洞所杀。后贤举家还归本县长赖亭部杆上丘,去县百五十余里。<sup>[5]</sup>

长赖亭“去县百五十余里”,因此长赖大体位于临湘县北部一百五十余里的区域<sup>⑪</sup>。临湘县北部与罗县接壤,罗县位于今湖南省汨罗市西北的罗子国故城遗址<sup>⑫</sup>,临湘县北距罗县最短里程在 204 汉里左右,显然长赖的地望处于临湘县与罗县之间。考古工作者在今湖南省湘阴县洋沙湖镇洋沙湖村附近发现有汉代的火烧坪遗址,其周边分布有一定数量的战国至东汉时期的墓群<sup>⑬</sup>。火烧坪遗址距离临湘县治五一广场约为 160 汉里,与五一广场东汉简牍记载的长赖亭距离临湘县的里程基本相符,因此武帝时期长赖县的地望应在今洋沙湖镇洋沙湖村附近。

考古发掘资料显示汉代临湘县城的四至分

别为：北至今连升街—长沙市青少年宫南部、中山西路北侧60米一线，东至东鱼塘街—犁头街—文运街，南至人民西路北侧，西至下河街东侧<sup>⑤</sup>。这一区域为临湘县的都乡范围，东西约850米，南北约1400米，通过上述对走马楼西汉简所见三个“别治”政区的地理位置的考证可知，门浅位于武陵郡临沅县以南，醴陵、长赖虽然与临湘县地域毗邻，但与都乡皆有相当的距离，并未在都乡范围之内<sup>⑥</sup>。长沙王陵地处湘水西岸，紧邻临湘县治所<sup>⑦</sup>，门浅、醴陵、长赖皆不在长沙王陵范围之内，因而“别治”并非管理王陵奉邑的政区。据陈松长所考，走马楼西汉简中的“定邑”是长沙王刘发的陵邑，应当另有专名，死后以其谥号为名<sup>⑧</sup>。虽然“定邑”并非专名，但是在走马楼西汉简中多次出现，至少在走马楼西汉简的断限内，并未记载其具体的专名，长沙定王的陵邑名称不可能为别治醴陵或别治长赖。此外，位于长沙国南部的酃阳，以及位于豫章郡的鄡阳，其临近区域更无汉代王陵可考，亦不可能为王陵所在地。因此，“别治”政区的地理位置皆不在都乡范围之内，其与王陵亦有相当的距离，并非管理王陵奉邑的特殊政区，亦非寄治型的政区，而是拥有实土的特殊县级政区。

### 三、“别治”政区的设置特点

走马楼西汉简《非纵火时擅纵火案》记载了临湘令与别治长赖、别治醴陵之间的下行文书行政关系。根据“告”文书格式的特点，别治长赖、别治醴陵与县尉类似，应属于临湘县令的非直管下级机构，在行政上受临湘县令的监管，二者完整的职官名称应为临湘县别治醴陵丞、临湘县别治长赖丞。以下尝试从政区地理与地方行政制度的视角讨论“别治”政区的设置与监管之县的关系。

行政区域的界限是地方官吏行使管理职责的范围。一般而言，地方官吏的管理权不能超出其辖区界限，《后汉书·李章传》：“二千石行不得出界，兵不得擅发。”<sup>[6]</sup>说明地方郡守不准擅自跨越郡界活动。不仅传世文献有类似记载，出土的西汉法律文书亦有相关规定<sup>⑨</sup>。实际上，

不论郡级抑或县级政区长官，其行政权力仅限于其管理的辖区之内，有明确的政区界限。《非纵火时擅纵火案》记载临湘县令将纵火案件下发至所属南乡，以及非直管下级机构县尉、别治长赖、别治醴陵，正是其管辖职权界限的体现，说明这一时期别治长赖、别治醴陵与临湘县令具有一定的行政隶属关系，临湘县令对别治长赖、别治醴陵负有监管职责。

《史记·惠景间侯者年表》记载有醴陵侯国，高后四年（公元前184年）分封，文帝四年（公元前176年）有罪国除<sup>⑩</sup>。可知西汉初年置有醴陵侯国，一般认为侯国国除之后废入临近的县级政区。走马楼西汉简多处出现的别治醴陵记载显示，醴陵侯国国除之后，并未立即完全废除，而是设置为秩级略低的别治醴陵<sup>⑪</sup>。《汉书·地理志》（以下简称《汉志》）并未记载醴陵县，醴陵应在西汉后期省并。《元和郡县图志》：“醴陵县，本汉临湘县地。”<sup>[7]</sup>这一记载表明醴陵与临湘县有密切的地域渊源，据《非纵火时擅纵火案》的记载，别治醴陵受到临湘县令的行政监管，揭示了别治醴陵并入临湘县的制度基础。《非纵火时擅纵火案》记载的别治醴陵与临湘县的行政关系与《元和郡县图志》关于醴陵为临湘县地的记载是吻合的。

长沙地区西汉墓中出土一枚“长赖长”印章，不过其具体年代暂时难以确考，走马楼西汉简则记载有“□故长赖长张齐子□东□”，通过该枚简牍可知，长赖置县应在走马楼西汉简断限之前，否则不可能出现“故长赖长”的记载，因此“长赖长”印章的断限应在走马楼西汉简之前。又益阳兔子山汉简记载：

五年七月庚辰朔丙[申]内史阳谓观川  
桂□

赖便茶陵郴采锡西山昭陵冷道嗇夫□□  
其中“赖”字，谢明宏结合秦汉简牍的相关记载，将其改释为“赖”，同时结合走马楼西汉简、五一广场东汉简，以及该简牍中地名的记载，认为此地名即为长赖<sup>⑫</sup>。据此，则长赖县在西汉初年已经建置。别治长赖与别治醴陵的情况较为类似，即由正式的县级政区降为秩级较低的“别治”政区，并受毗邻的临湘县的行政监督管理。走马楼西汉简见有“长赖丞尊”“别治长赖丞

尊”，显然“丞尊”是同一人，据之可知在临湘县丞职位空缺的情况下，长赖丞尊可以兼任<sup>⑤</sup>，由此可见二者在行政上亦关联紧密，如此才能方便别治长赖丞履职临湘县守丞。别治长赖未能延续至《汉志》断限时期，在西汉后期废置为乡，成为临湘县的属乡之一，五一广场东汉简牍记载的临湘县长赖乡反映的正是这一现象。

别治门浅的情况较为特殊。走马楼西汉简仅见有别治门浅丞，未见有别治门浅与其他县级政区之间行政隶属关系方面的资料。门浅在秦代已设县，长沙谷山汉墓漆器铭文显示西汉景武时期门浅县仍然存在<sup>⑥</sup>。走马楼西汉简中出现的别治门浅，表明门浅县在武帝之后由正式的县级政区降为秩级略低的别治门浅，《汉志》并未记载门浅县，则西汉后期门浅应已省并。走马楼西汉简未记载别治门浅在行政管辖上受何县邑监管，从以上对别治醴陵、别治长赖与临湘县关系的考察可知，“别治”政区一般受相邻县级政区的监管，从门浅的地望来看，门浅周边范围置县较少，与其相对较为接近的为临沅县。据里耶秦简记载，临沅是秦代郡守的驻地<sup>⑦</sup>，秦汉时地位比较重要。故笔者推测别治门浅由门浅县降级之后，受临沅县监管的可能性较大，别治门浅废置之后应当并入临沅县。

鄠阳在《汉志》中为豫章郡属县之一，而《汉志》反映的是汉成帝元延三年（公元前10年）的行政区划<sup>⑧</sup>，除了《汉志》，目前汉代以前的传世文献并无鄠阳县的记载。有研究者根据楚玺“吁易口鈔”的记载，推测秦代已置鄠阳县<sup>⑨</sup>。出土简牍的记载显示“别治”的秩级低于正式的县级政区，而海昏简牍《国除诏书》中记载别治鄠阳仍未成为正式的县级政区，乃属海昏侯相的监管区域，地域上与海昏侯国毗邻。别治鄠阳应当由海昏侯国辖域范围内析置而来，别治鄠阳升格为正式县级政区的时间应当在西汉宣帝以后。由于别治鄠阳乃海昏侯国析置，并且秩级低于海昏侯相，在设置为独立的鄠阳县之前，受到海昏侯相的监管。

别治瘰阳为新见西汉县级政区。据《水经·湘水注》记载，西晋应阳县的设置有两种说法，郦道元认为应阳县由观阳县分置，同时郦氏又援引王隐的观点，指出应阳县在泉陵县的北

部。应阳在今湖南省永州市东安县芦洪市镇，泉陵在今湖南省永州市市区<sup>⑩</sup>，观阳在今广西省灌阳县新街古城岗<sup>⑪</sup>，从地理位置上来看，观阳与应阳中隔泉陵、洮阳县，从观阳析置应阳的说法难以成立，应阳自泉陵析分的可能性较大。据此推断，别治瘰阳应当与别治鄠阳类似，由泉陵县析置，秩级低于泉陵县令，并受到泉陵县令的监管。不过与别治鄠阳不同的是，别治瘰阳并未在后续的发展中升格为正式的县级政区，而是再度废置，废置之后应并入泉陵县。

别治醴陵、别治长赖、别治门浅、别治鄠阳、别治瘰阳在地域上分别与临湘县、临沅县、海昏侯国、泉陵县毗邻。综合目前的相关资料，别治醴陵、别治长赖、别治门浅则应当是从正式的县级政区降级而来，由于在降级之前拥有县级政区的规模，在废县之初，仍保留有县级政区的多种特征，但是其最高职官则降为县丞，并受到毗邻之县监督管理，这为“别治”政区最终并入监管之县提供了制度上的依据。五一广场东汉简牍记载的临湘县长赖乡，以及《元和郡县图志》所载醴陵县为汉临湘县地，是“别治”政区省入监管之县的佐证。别治鄠阳、别治瘰阳应当分别由海昏侯国、泉陵县的辖域中析分而来，并受到海昏侯相、泉陵县令的监管，所不同者，别治鄠阳此后升格为正式的县级政区，并为《汉志》记载，别治瘰阳则再度废置，并入泉陵县。

传世文献记载的西汉县、侯国、邑、道等四类正式的县级政区，主要反映的是西汉后期县级政区的稳定状态，出土简牍揭示的“别治”这类特殊县级政区则反映了西汉时期县级政区种类的复杂性。“别治”政区的置废与监管之县的制度依附与地域渊源，为认识西汉县级政区的置废提供了新的视角，西汉县级政区的新设并非皆由乡级政区直接升级而来，其废除亦非全部直接降为乡级政区，益阳兔子山汉简、走马楼西汉简与海昏简牍《国除诏书》记载的“别治”政区即是县乡政区之间的过渡状态。

目前“别治”这类特殊的县级政区仅发现上述五个实例，并且全部位于西汉南方地区，笔者推测“别治”政区在设置时，应该考虑到汉代南方地区地广人稀的特殊情况。由于县域范围较大，行政管理上多有不便，同时又为避免设县过

多而出现官吏冗杂之情况,部分县级政区在废置之间存在一个过渡阶段,进而根据实际的发展情况决定“别治”政区的去留。

#### 四、汉代“别治”制度的内涵与特征

目前可见的“别治”资料从职官属性来看,可分为地方、中央、军事三个类别。

##### (一)地方职官所见之“别治”

通过对上述“别治”政区的考察可知,从职官属性来看“别治”政区属于汉代的方职官性质,在职官制度方面有明显的特点。“别治”政区可以与上属郡国发生直接的行政联系,拥有较为完整的乡里结构与系统的职官制度,最高职官为丞,皆无令长。

西汉时期的“别治”政区,并未见载于《汉书》,应在西汉末年已经废置,不过地方职官中的“别治”在东汉时期仍有相关记载。《说文解字》:“乡,国离邑。民所封乡也。啬夫别治。”段玉裁指出:“别治谓分治也。”<sup>[8]</sup>汉代县廷所在地称为“都乡”,地位相对较高,其他各乡则称为“离乡”,由啬夫分别治理县治之外的离乡之地,这些离乡可以看作是县廷的分支机构。在五一广场东汉简牍中记载有“乡别治掾”:“元兴元年六月癸未朔六日戊子,沮乡别治掾伦叩头死罪,敢言之。伦以令举度民田。”<sup>[9]</sup>沮乡为临湘县辖乡之一,属“离乡”性质,《说文解字》记载的“啬夫别治”,至五一广场东汉简牍时期,已经发展成为一个专职的属吏,负责县廷委派的事务。

东汉灵帝中平二年《鲁阳都乡正卫弹碑》记载有“左尉沛国虹赵术德祖”“右尉河东蒲阪孙口登高”“别治掾赵存”“都乡啬夫尹口”“唐乡啬夫张闾”“瞿乡啬夫庞”<sup>[10]</sup>等。由于碑刻残损,其前后可辨识的内容有所缺失,不过“别治掾”与左尉、右尉同列,排列于乡啬夫之前,属于县廷所派官员的可能性较大。这里的“别治掾”亦是由县廷派遣,在属地办理某些具体事务,并且此时的“别治掾”已经跻身于乡啬夫之前,相较于五一广场东汉简牍时期,地位有所提升。

由以上所考可知,西汉时期的特殊县级政区“别治”在废置后并未彻底消失,而是作为县廷的派出机构,发展为“别治掾”,成为县廷治理离

乡的属吏,属于汉代地方职官制度的特殊类型,由此亦可见汉廷在基层治理方面的灵活性。

##### (二)中央职官所见之“别治”

尹湾汉简《东海郡吏员簿》记载有伊卢盐官长、丞与下邳铁官长、丞,《东海郡下辖长吏名籍》记载有盐官别治北蒲丞、盐官别治郁州丞、铁官别作口丞<sup>⑧</sup>。可知东海郡盐官驻地在伊卢,在北蒲、郁州设盐官别治丞,东海郡铁官驻地在下邳,在口设铁官别作丞。《集簿》:“县邑侯国卅八,县十八,侯国十八,邑二,其廿四有堠?,都官二。”<sup>[11]</sup>结合《东海郡吏员簿》《东海郡下辖长吏名籍》的记载,这里的“都官二”即伊卢盐官长、下邳铁官长,属于大司农派往各县管理盐铁的长吏,盐官别治北蒲、盐官别治郁州、铁官别作口应分别为两个都官的分支机构,北蒲、郁州、口皆为出产盐铁之地,三者完整的官职应为伊卢盐官别治北蒲丞、伊卢盐官别治郁州丞、下邳铁官别作口丞,由于伊卢、下邳都官长已有固定的驻地,故在三地设置“别治丞”进行管理。

汉印中见有“骅骝别丞”<sup>⑨</sup>,《汉书·扬雄传》:“骋骅骝以曲躄兮,驴骡连蹇而齐足。”师古曰:“骅骝,骏马名也,其色如华而赤也。言使骏马驰骛于屈曲艰阻之中,则与驴骡齐足也。”<sup>[1]3517-3518</sup>骅骝乃骏马名,西汉太仆掌管舆马,其属官中的昆蹏令丞即以骏马为名,通过汉印所载的“骅骝别丞”可知,西汉太仆应存在骅骝令丞的属官,史书或失载。“别丞”意味着在骅骝令的固定驻地之外,有另外的养马之地,如同盐铁官别治丞一般,其完整的职官名称应为骅骝别治某地丞。

《三辅黄图》注引《汉书》:“光武至长安宫阙,以宗庙烧荡为墟,乃徙都洛阳。取十庙合于高庙,作十二室。太常卿一人,别治长安,主知高庙事。”<sup>[12]</sup>东汉光武帝定都洛阳,长安成为东汉时期的前朝故都,太常作为主管宗庙事宜的官员,常驻首都洛阳,为了方便管理长安高庙事,设置“别治长安”一职。“别治长安”隶属于太常,其完整的职官名称应为太常别治长安丞。

##### (三)军事职官所见之“别治”

马王堆汉墓帛书《地形图》记载了西汉初年汉廷与南越国接壤地带的军事部署情况,其中有“别治”的相关记载。《地形图》记载有多支军队信息,包括周都尉军、周都尉别军、徐都尉军、

徐都尉别军、司马得军等<sup>①</sup>,其中都尉、司马应为军事职官。《地形图》记载的军队驻地信息显示,周都尉、徐都尉在驻地之外,分别领有“别军”,显然“别军”应是都尉军队的分遣单位<sup>②</sup>,性质上类似于尹湾汉简记载的盐铁都官“别治”的分支机构,根据盐铁别治丞职官名称的记载,可以推测《地形图》中“别军”的完整职官名称应为周都尉别治某地军、徐都尉别治某地军。

在西汉西北边境地区,出土简牍中亦有“别治”的记载。敦煌汉简(1685):“十二月癸丑,大煎都候丞罢军别治富昌燧,谓部士吏,写移书到,实籍吏出入关。人、畜、车、兵、器物,如官书,会正月三日,须集移官,各三通,毋忽,如律令。”白军鹏认为“大煎都候丞别治富昌燧”表明大煎都候丞在当时经常到各燧驻守办公<sup>③</sup>。根据学界对大煎都候官驻地及其所辖烽燧的研究,大煎都候官驻地并不在富昌燧,富昌燧是大煎都候官所属诸燧之一<sup>④</sup>。候官作为大煎都候之长官一般常驻治所,候丞则为候官之属吏,敦煌汉简发现的“大煎都候丞别治富昌燧”的案例<sup>⑤</sup>,从汉元帝持续到新莽时期,而未见“别治”其他烽燧的现象,可见富昌燧应有其特殊之处<sup>⑥</sup>。大煎都候在常驻之地外,应较为稳定地派遣“别治丞”在富昌燧处理相关事务。

从以上所见各类“别治”不难看出,“别治”制度存在于多种类型的职官之中。汉代大司农、太仆等管理的仓官、农监、都水官,以及厩、苑、监等,皆广泛设置于郡国之中,属于汉代的都官系统,这些性质与盐铁官相类的都官,设置“别治”职官的可能性较大。根据已经发现的各类“别治”职官资料可以推断,“别治”应是汉代常设的一项制度,在某一职官有常设机构及驻地的情况下,在全国或某个地域范围内存在同类事务,并且该同类事务暂时不具备单独设置专属机构的条件下,根据实际情况灵活设置“别治”职官予以管理。

“别治”职官存在一定的共同特征。从时间发展脉络来看,西汉时期各类职官中的“别治”最高职官皆为“丞”<sup>⑦</sup>,在职官制度中为长吏系统。“别治”发展到东汉时期,虽然仍然可见“太常别治长安丞”等中央职官,但“别治”向下发展的趋势明显,“别治”与地方职官所属掾职结合,

出现了“别治掾”这一专门属吏。

从“别治”职官的属性来看,“别治”之前皆有监督管理的“某官”,“别治”的秩级较“某官”略低,从属于“某官”,受其监管。由于“别治”的这一特征,从严格意义上说,“别治”属于“某官”的分支或派出机构,其本身不具备行政上的独立性。

从“别治”职官的地域特征来看,走马楼西汉简中的别治醴陵丞、别治长赖丞、别治门浅丞,分别拥有自己的行政辖区。别治鄢阳、别治鄢阳亦当有一定的行政管理范围。中央、军事职官所见之“别治”亦具有地域特征。中央职官中的北浦、郁州、□亦有自身的驻所及管理范围,骅骝别丞虽然没有记载明确的“别治”地域,显然也应管理一定的牧马之地。军事职官中的周都尉、徐都尉在《地形图》上更是标绘有方位明确的驻地。因此,“别治”不只是单一的职官机构,而是具有一定的管辖范围,各种不同类型的“别治”职官皆与地域联系紧密。

出土文献的相关记载揭示了汉代广泛设置于中央、地方、军事等职官中的新型制度——“别治”。“别治”职官与地域联系密切,在地域广阔或地理位置重要的区域,通过“别治”可以将某类型官吏的职能在地域上延伸开来,同时不增加长吏的数量,避免出现官吏冗余的情况,进而提高某类型主管官员管理事项的行政效率,节约行政成本。由于“别治”的行政秩级稍低,可以根据“别治”事务的繁简来决定“别治”职官的设置或裁撤。由于“别治”不属于长吏系统,在具体的行政过程中,施政官员可以有更多的变通举措。“别治”职官的设置是对常设官吏的有效补充,一定程度上反映了汉代制度设置的灵活性。

#### 注释

- ①谢桂华:《尹湾汉墓新出〈集簿〉考述》,《中国史研究》1997年第2期。朱荣莉:《西汉东海郡的海盐生产和管理机构》,载连云港市博物馆、中国文物研究所编:《尹湾汉墓简牍综论》,科学出版社1999年版,第154—157页。②侯旭东:《湖南长沙五一广场东汉简J1③:264—294考释》,载北京大学中国古代史研究中心编:《田余庆先生九十华诞颂寿论文集》,中华书局2014年版,第115页。③李松儒、庄小霞:《长沙五一广场J1③:

264—294号木牍所见文书制作流转研究》，载《简帛研究二〇一七（秋冬卷）》，广西师范大学出版社2018年版，第212页。④白军鹏：《敦煌一棵树烽燧遗址汉简释文校订》，《中国文字学报》第9辑，商务印书馆2018年版，第152页。⑤杨芬、宋少华：《长沙走马楼西汉简〈宫司空令史儿等为武擅解脱易桎弗举劾案〉初步考察》，《简帛研究二〇二〇（秋冬卷）》，广西师范大学出版社2021年版，第237页。⑥王勇：《走马楼西汉简中的“别治醴陵”与“别治长赖”》，《简帛》第23辑，上海古籍出版社2021年版，第219—230页。⑦⑫陈松长、陈湘圆：《走马楼西汉简所见长沙国职官建置论考》，《社会科学战线》2022年第4期。⑧张建文、曹骥：《南昌海昏侯刘贺墓出土〈海昏侯国除诏书〉复原研究》，《江汉考古》2023年第5期。⑨长沙简牍博物馆、湖南大学简帛文献研究中心编著：《长沙走马楼西汉简牍》（第一册），岳麓书社2024年版，第294页。按：文中凡引用走马楼西汉简的资料，皆出自此书，以简文序号标注。⑩按：简文（0591）记载有“长赖丞尊”，简文（1310）则为“别治长赖丞尊”，而简文（0175）中同时出现别治醴陵、醴陵的记载，据此则走马楼西汉简中的别治长赖、别治醴陵可省称为长赖、醴陵。⑪文中正式设置的县级政区指西汉县、道、邑、侯国四类县级政区。《汉书·百官公卿表》：“列侯所食县曰国，皇太后、皇后、公主所食曰邑，有蛮夷曰道。”参见班固：《汉书》，中华书局1962年版，第742页。《续汉书·百官志》亦有相似记载：“凡县主蛮夷曰道。公主所食汤沐曰邑。”“列侯所食县为侯国。”参见范曄：《后汉书》，中华书局1965年版，第3623、3630页。⑬汉代列侯官员主要有两大类，一类是以侯国相为首的行政官吏系统，一类是以侯家丞为首的家吏系统。参见秦铁柱：《帝国中坚——汉代列侯研究》，齐鲁书社2018年版，第149—156页。⑭连云港市博物馆等编：《尹湾汉墓简牍》，中华书局1997年版，第82—84页。⑮据考古发掘资料，醴陵的地望位于今湖南省醴陵市板杉镇古城村的古城遗址。参见国家文物局主编：《中国文物地图集湖南分册·醴陵市文物图》，湖南地图出版社1997年版，第70—71页（图）、第73页（文）。据考古工作者调查，鄱阳县位于今江西省都昌县东南的鄱阳湖中。参见都昌县文物管理所：《鄱阳城址初步考察》，《考古》1983年第10期。⑯郭涛：《文书行政与秦代洞庭郡的县际网络》，《社会科学》2017年第10期。杨慧婷：《“门浅”滑石印及相关问题管窥》，《考古》2022年第11期。⑰国家文物局主编：《中国文物地图集湖南分册·冷水滩市、东安县文物图》，第143页（图）、第319—322页（文）。⑱赵培燊亦有类似观点，参见赵培燊：《益阳兔子山七号井西汉简牍地名读札（三则）》，载《时空变迁与人类家园——2024年中国历史地理学会年论文

集》，2024年，第926—928页。⑲陈松长：《湖南古代玺印》，上海辞书出版社2004年版，第54页。⑳郑威：《新见西汉长沙国简牍地名读札四则》，《江汉考古》2021年第5期。笔者对临沔地名亦有进一步的考察，参见赵海龙：《走马楼西汉简牍所见临沔地名考辨》，《简帛》第28辑，上海古籍出版社2024年版，第155—168页。㉑徐畅：《东汉三国长沙临湘县的辖乡与分部——兼论县下分部的治理方式与县廷属吏构成》，《中国史研究》2022年第4期。㉒岳阳市文物工作队：《湖南汨罗罗国城遗址的调查与探掘》，《江汉考古》1996年第1期。㉓国家文物局主编：《中国文物地图集湖南分册·湘阴县文物图》，第65页（图）、第50页（文）。㉔黄朴华：《长沙古城址考古发现与研究》，岳麓书社2016年版，第145—148页。㉕走马楼西汉简多处出现“别治长赖都乡”的记载，说明别治长赖辖有都乡，如果别治长赖位于临湘都乡之内，则出现了双重都乡的现象，从这个角度来看，别治长赖亦不可能位于临湘县都乡境内。㉖陈杰、石荣传：《西汉长沙国诸侯王陵墓制度研究》，《江汉考古》2021年第4期。㉗陈松长：《长沙走马楼西汉简中的“定邑”小考》，《出土文献》2022年第1期。李银德认为诸侯王园邑与帝陵陵邑有所不同，诸侯王薨后才有园邑，以谥号为名。参见李银德：《西汉诸侯王墓园邑制度的几个问题——以长沙走马楼西汉简牍为中心》，《考古》2023年第4期。㉘张家山三三六号汉墓竹简有多处关于郡县官界的记载，例如《功令》：“徭给它官事出郡、县道官界盈三月。”《汉律十六章·具律》：“其令、长、丞或行乡官视它事不存及病而非出县道界也。”参见彭浩：《张家山汉墓竹简〔三三六号墓〕》，文物出版社2022年版，第107、180页。㉙司马迁：《史记》，中华书局2014年版，第1182页。㉚赵海龙：《〈二年律令·秩律〉所载“醴陵”地名及相关问题新探》，《简帛研究二〇二三（春夏卷）》，广西师范大学出版社2023年版，第194—200页。㉛谢明宏：《〈益阳兔子山七号井西汉简牍〉缀合（十）》，简帛网，2024年3月1日，<http://www.bsm.org.cn/?hanjian/9374.html>。㉜杨芬、宋少华：《长沙走马楼西汉简〈宫司空令史儿等为武擅解脱易桎弗举劾案〉初步考察》，《简帛研究二〇二〇（秋冬卷）》，第236页。㉝长沙谷山汉墓漆器铭文出现了不少纪年（包括“四年”“六年”“七年”“九年”“十年”“十一年”“十七年”“十口年”等）器物，何旭红认为这批漆器的年代属于长沙定王发的纪年。参见何旭红：《对长沙谷山被盜汉墓漆器铭文的初步认识》，《湖南省博物馆馆刊》第六辑，岳麓书社2009年版，第388页。㉞郭涛：《秦代洞庭郡治辨正》，《考古》2021年第2期。㉟马孟龙：《西汉侯国地理》，上海古籍出版社2021年版，第82页。㊱后晓荣：《秦代政区地理》，社会科学文献出版社2009年版，第409页。凡

国栋:《秦郡新探——以出土文献为主要切入点》,武汉大学博士学位论文,2010年,第171页。⑳永州市区发现有西汉泉陵侯墓地,则西汉泉陵所在地应在此附近。参见湖南省文物考古研究所、永州市芝山区文物管理所:《湖南永州市鹞子岭二号西汉墓》,《考古》2001年第4期。㉑周世荣:《马王堆三号汉墓地形图古城邑的调查》,《湖南考古辑刊》第2集,岳麓书社1984年版,第84—85页。㉒连云港市博物馆等编:《尹湾汉墓简牍》,第84、93—94页。㉓戴山青编:《古玺汉印集萃》,广西美术出版社2001年版,第391页。㉔马王堆汉墓帛书整理小组:《马王堆三号汉墓出土驻军图整理简报》,《文物》1976年第1期。㉕邢义田:《论马王堆汉墓“驻军图”应正名为“箭道封域图”》,《湖南大学学报(社会科学版)》2007年第5期。㉖白军鹏:《敦煌汉简校释》,上海古籍出版社2018年版,第46、360页。㉗李硕认为凌胡燧是大煎都候官宣帝之前的驻所,宣帝之后大煎都候官的驻所迁徙至今马迷兔城。参见李硕:《汉长城西端新发现城址与敦煌汉简中的大煎都侯障》,《敦煌研究》2016年第5期。㉘敦煌汉简(185)载:“始建国元年四月壬寅朔乙巳,大煎都丞审敢言之。谨案:丞治步昌燧。”参见白军鹏:《敦煌汉简校释》,第205页。㉙大煎都候为西汉玉门都尉所属最西端的候官,与西域接壤,是汉廷通往西域的重要交通枢纽及丝绸之路南北道的交汇点,战略地位十分重要。根据吴初骧所绘“敦煌市汉塞走向和烽燧遗址分布图”,大煎都候所属诸燧为倒Y形结构,富昌燧则位于倒Y形的交叉点处,在大煎都候所辖烽燧中地位相对比较重要。参见吴初骧:《河西

汉塞调查与研究》,文物出版社2005年版,第49页。㉚周都尉别治某地军、徐都尉别治某地军由于属于军事系统,目前未见其明确的“别治丞”记载,不过其所设职官应为都尉之下级属吏。

#### 参考文献

- [1]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [2]杨博.西汉海昏侯刘贺墓出土《海昏侯国除诏书》[J].文物,2021(12):64.
- [3]湖南省文物考古研究院,益阳市文物考古研究所,中国人民大学历史系.益阳兔子山七号井西汉简牍[M].上海:上海古籍出版社,2023.
- [4]酈道元.水经注疏[M].杨守敬,熊会贞,疏.南京:江苏古籍出版社,1989:3130—3132.
- [5]长沙市文物考古研究所,等.长沙五一广场东汉简牍选释[M].上海:中西书局,2015:231.
- [6]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965:2493.
- [7]李吉甫.元和郡县图志[M].贺次君,点校.北京:中华书局,1983:703.
- [8]许慎.说文解字注[M].段玉裁,注.上海:上海古籍出版社,1988:300—301.
- [9]长沙市文物考古研究所.湖南长沙五一广场东汉简牍发掘简报[J].文物,2013(6):23.
- [10]高明先生九秩华诞庆寿论文集[M].北京:科学出版社,2016:304—315.
- [11]连云港市博物馆,等.尹湾汉墓简牍[M].北京:中华书局,1997:77.
- [12]何清谷.三辅黄图校释[M].北京:中华书局,2005:304.

## A Study on the Western Han Dynasty's "Biezhi" Political Regions Based on Excavated Bamboo Slips: A Discussion on the Han Dynasty's "Biezhi" System

Zhao Hailong

**Abstract:** The unearthed bamboo slips show that the "Biezhi" political district has a relatively complete township structure and a systematic system of official positions. Its geographical location is not within the scope of Wangling Fengyi and Duxiang, and it has actual jurisdiction, belonging to a special type of administrative district with a rank lower than the official county-level administrative district. The unearthed bamboo slips reveal two types of "Biezhi" political regions: one is downgraded from the formal county-level political region, and the other is separated from the formal county-level political region. Both types of "Biezhi" political regions are under the supervision of adjacent counties. There are also two paths for the development of "Biezhi" political districts: one is to abolish them into supervised counties, and the other is to upgrade them to formal county-level political districts. Based on the records of unearthed bamboo slips and related materials, "Biezhi" was a permanent system in the Han Dynasty. Its main feature was that before "Biezhi", there was a "certain official" who supervised and managed it. The rank of "Biezhi" was slightly lower than that of "certain official", and it belonged to a branch of "certain official", with a certain degree of dependence on "certain official". Various types of "Biezhi" systems had a certain jurisdiction and were closely related to the region.

**Keywords:** "Biezhi"; the special county-level administrative regions; the Changsha State; the unearthed bamboo slips; the Western Han Dynasty

[责任编辑/小珂]

# 本刊启事

《中原文化研究》是由河南省社会科学院主管主办的文化研究类学术期刊（双月刊）。本刊秉持科学性、兼容并包的文化精神，深入挖掘整理中原文化资源，开展系统理论研究，传承和弘扬中华文化，密切关注中国文化建设及世界文化发展的前沿理论与实践问题，充分展示当代学人的思想与探索，努力打造国内文化研究的高端学术平台。

## 一、本刊主要栏目

1.文明探源；2.思想文化；3.当代文化；4.宋文化研究；5.文献研究；6.文学与文化；7.中原论坛。

## 二、近期选题

1.中华文明起源与早期发展研究；2.中国传统哲学的现代阐释与重构；3.中国古代国家治理与基层社会治理研究；4.统一的多民族国家形成与中华民族共同体意识研究；5.当代文化现象与新兴文化业态研究；6.宋代历史研究；7.中国古代经典文学文本的新阐释；8.历史文献与古代社会制度研究；9.文化遗产的保护利用开发研究。

## 三、撰稿须知

1.文稿请提供文章篇名、作者姓名、关键词（3~5个）、摘要（300字左右）、作者简介、注释与参考文献等信息，并请提供英文篇名、摘要与关键词，若文章有课题（项目）背景，请标明课题（项目）名称及批准文号。

2.请随文稿附上作者的相关信息：姓名、性别、出生年份、籍贯、学位、职务职称、专业及研究方向、工作单位、联系方式（电话、电子邮箱）及详细通信地址。

3.注释用①②③等标出，在文末按顺序排列。

4.参考文献用[1][2][3]等标出，在文末按顺序排列。参考文献书写格式请参阅《信息与文献 参考文献著录规则》（GB/T 7714—2015）。

5.文章12000字以上，优稿优酬。文责自负，禁止剽窃抄袭。请勿一稿多投，凡投稿3个月后未收到刊用通知者，可自行处理稿件。

## 四、特别启事

为适应我国信息化建设需要，扩大本刊及作者知识信息交流渠道，本刊已被国家哲学社会科学学术期刊数据库、中国学术期刊网络出版总库及CNKI系列数据库、北京万方数据股份有限公司及万方数据电子出版社、中文科技期刊数据库及维普网、超星期刊域出版平台等收录，作者文章著作权使用费与本刊稿费一次性给付；另外，本刊微信公众号对本刊所刊载文章进行推送。如您不同意大作在以上数据库中被收录，或不同意在本刊微信公众号中被推送，请向本刊声明，本刊将做适当处理。

## 五、联系方式

地址：河南省郑州市郑东新区恭秀路16号 河南省社会科学院 中原文化研究杂志社

邮编：451464 电话/传真：0371-63811779 63873548 邮箱：zywhyj@126.com

中原文化研究杂志社



# 中原文化研究

*The Central Plains Culture Research*

2013年2月创刊（双月刊）

2025年第3期（第13卷 总第75期）

主管主办 河南省社会科学院  
主 编 郭 杰  
编辑出版 《中原文化研究》编辑部  
地 址 河南省郑州市郑东新区恭秀路16号  
邮 编 451464  
电 话 0371-63811779 63873548  
投稿信箱 zywhyj@126.com  
印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司  
出版日期 2025年6月15日  
国内订阅 全国各地邮局  
国内发行 河南省邮政发行局  
邮发代号 36-15  
发行范围 国内外公开发行  
国外总发行 中国国际图书贸易集团有限公司  
国外发行代号 BM9031  
国际标准连续出版物号 ISSN 2095-5669  
国内统一连续出版物号 CN 41-1426/C  
定 价 10.00元

ISSN 2095-5669



9 772095 566259